

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

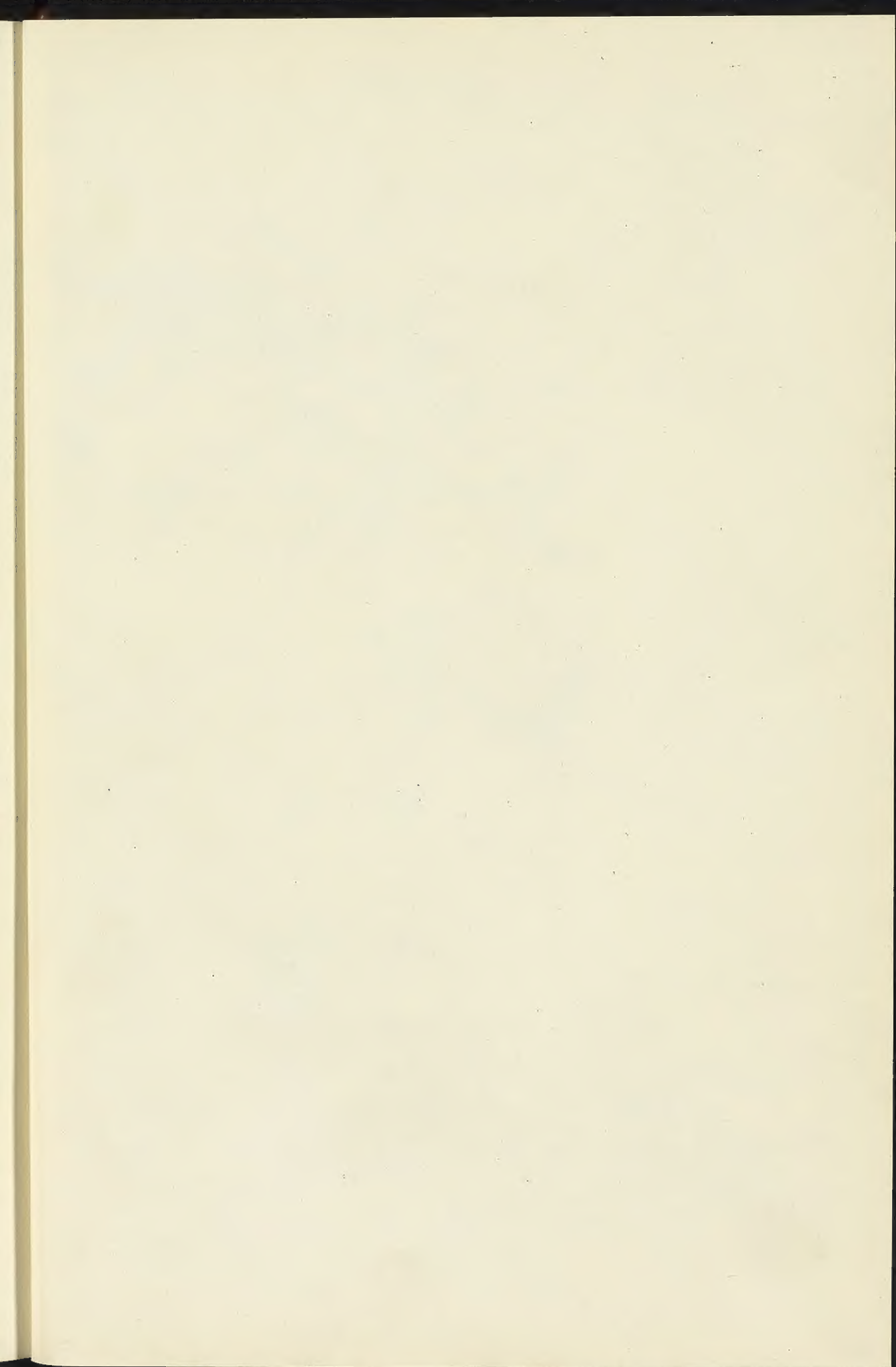


GENERAL LIBRARY

Provided by the Library of Congress
Public Law 480 Program

74-960397

(Vol. 2)



علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى ساتهلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الثانى

انتشارات آفتاب

تهران

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣ هـ

B

430

.A8

A7

v. 2

فهرس

الجزء الثاني من علم الأخلاق

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

- الباب الأول : في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -
الفضائل التبعية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى
لا يشعر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل
كثيرا في استحقاق الدم ولو أن نتائجهما في الغالب واحدة - البخل لا يُشفي - الفروق
المختلفة للبخل ١
- الباب الثاني : الأريحية - حدّها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة
للأريحية - خواص الأريحية - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - النفقات التي تخص
بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - فظاظة
التبهرج ونبوّه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحقايرة ١٤
- الباب الثالث : في المروءة - حدّها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -
المرى لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى في كل حال من حالات
اليسار والإعسار - مزايَا المركز الكبير تمي المروءة - رفعة المرى وعزته - شجاعته -
نزاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحته - وقاره - تخايل المرى - الرجل
بلا عظم في النفس - الأحق الفخور ٢١
- الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص -
لأنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ « طماع » الذي يطلق أحيانا
على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل ٣٢

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الخامس : فى الحلم - إنه وسط بين سرعة الفضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - فى الخلق الشر - الناس الأشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط فى تعيين الحدود التى فيها يجب أن يكلم الفيظ ٣٤
- الباب السادس : فى روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط فى هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شىء من الثبات فى بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط فى هذا النوع لم يسم باسم خاص ٣٩
- الباب السابع : فى الصدق وفى الصراحة - إنها وسط بين الفخفة الفارغة التى تقتضى للفخور خللا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحنبه فى الأشياء الصغيرة كما فى الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المنتوعة - الخلق المترفع أو السانح - سقراط - التكم متى كان معتدلا مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : فى ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذى يعنى دائما بإخفاك غيره وبين الرجل العبوس الذى لا يدش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التى يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والنجل - إنما هو أولى به أن يكون تغيرا جسانيا منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا فى الشباب . وماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذى ينحصر فى أن يجر وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذى لا يأتى البتة شرا . على أن النجل يدل على إحساس بالشرف ٥٢

الكتاب الخامس

نظرية العدل

- الباب الأول : فى العدل - حده - المقابلة العامة للاضداد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعانى المختلفة التى نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، فليس شخصا محضا ، وهذا هو الذى يقر الفرق بينه وبين الفضيلة التى يشبهها ٥٥

- الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة يتميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء يتميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وتعويضي - إن علاقات الأهالي بينهم هي نوعان لإرادية ولا إرادية ... ٦٢
- الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشته بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي - العدل يقتضي بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يستدان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي التقعة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون ... ٦٨
- الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعروض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط الى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست لإرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من تناسب الحسابي - بيان بالرسم - محصل هذه النظرية العامة للعدل ... ٧٢
- الباب الخامس : المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء ، إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل والظلم ... ٧٨
- الباب السادس : في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جنائية دون أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضي المدني وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسي - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي ... ٨٦
- الباب السابع : في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغيير من القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ... ٩٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال اللاإرادية أو التى ألزمتنا إياها
قوة قاهرة ليست آثاما - فى سبق الإصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التى يجبر اليها -
فى الخطايا التى يمكن العفو عنها والخطايا التى ليست محللا للعفو ... ٩٣
- الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذى يرتكبه الانسان
دائما إرادى ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف
أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - «غلوقوس» و«ديوميد» -
فى قسمة ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل
وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانها - أنه فى أصله فضيلة إنسانية ... ٩٨
- الباب العاشر : فى العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة فى بعض الأحوال
فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيفا عامة
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف
الرجل العدل ... ١٠٦
- الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار -
للجمعية حق فى كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - إيضاح هذا
الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ... ١٠٩

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

- الباب الأول : فى الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطا أوفى - عدم كفاية
القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - فى العقل جزآن
مميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل
فى الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة فى نفس الانسان للاحاساس وللذكاء
وللفريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل انما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ... ١١٣

من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس ١١٩
- الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة لبس إلا خطأ العقل ١٢٢
- الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن - مثال بيركليز - التأثير المتى لافعال اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد ١٢٤
- الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرق درجات العلم ، فهي تسمو على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و"فولقليط" و"اقزاغور" و"طاليس" - التدبير الذي هو عملي محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية ١٢٨
- الباب السادس : علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافع الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم لله بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشته بالعلم وإنه لأقرب الى الإحساس ١٣٣
- الباب السابع : في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائماً بحناً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادقة ولا رأياً مجرداً - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ١٣٧
- الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشته بالعلم ولا بالرأى - أنها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في سرعة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم ١٤٠

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن
تكتسب ، وأنها تتكوّن وتتم مع السن - الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المحجّزين
والشيوخ ١٤٢
- الباب العاشر : فى المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة
ليس غرضها الأصلى السعادة - التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن فى الحقيقة
لا يصيره أشد كياسا فى الحصول عليها - ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان
المرء فى الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا ممدوحا - فى الخلق فى سلوك الحياة -
علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة ١٤٥
- الباب الحادى عشر : فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى تنلقاها عن الطبع ليست على المعنى
الخاص فضائل مالم يترها العقل ونفوقها بمادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة
حققة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ١٥٠

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

- الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة
المضادة للبهيمة هى بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتيين - النمط الذى يتبع
فى هذه البحوث الجديدة بدئيا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل
الخلافة - فى الاعتدال والثبات على المكروه - رأى مقبول فى هذا الموضوع ١٥٥
- الباب الثانى : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك -
تفنيد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفوتيم سوفوكل" -
أخطار السفاط - فى عدم الاعتدال المطلق والعام - خاتمة المسائل الأولى فى عدم
الاعتدال ١٥٩

من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثالث : هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها ؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء ؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالمياها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التركة النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ١٦٤

الباب الرابع : ماذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذا على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الارادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالذات الجثمانية - التفرقة بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الافراط وحده هو المذموم "نيوي" و "سأطروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة ١٧١

الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمریضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ... ١٧٧

الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إنما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صنوف من الذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرديلة ١٨١

الباب السابع : الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشره - الخلق الخاص بالشره - حده - شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ... ١٨٦

الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إنما فانه ليس متديرا فيه وإنما منقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال ١٩١

الباب التاسع : الانسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- على أسباب مدوحة - مثال "نيوتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصد الذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما ... ١٩٤
- الباب العاشر : التدوير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال ... ١٩٨
- الباب الحادى عشر : بهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الإطلاق والتى هى مصحوبة بتخليط من الألم ... ٢٠١
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "اسپيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هى النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هى ذاتها لذة حقيقية ... ٢٠٩
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى هى فيها ضرورية - علة الخطأ فى اعتبار لذات البدن هى اللذات الوحيدة - فى أنها تسلينا فى الغالب عن أحزاننا - الشباب - الأمزجة السوداوية - طبع الانسان الذى به حاجة للتغيير - الله وحده فى كماله لا يتغير أبدا - الشرير يحب التغيير بلا انقطاع - خاتمة نظرية اللذة ... ٢١٣

الكّاب الثامن

نظرية الصداقة

- الباب الأول : فى الصداقة - مميزات العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أورفيد وهرقليط وأقنيدقل - لا ينبى أن تدرس الصداقة والحب إلا فى الانسان ... ٢١٩

من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي العلل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الإنسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد الآخر من الخير ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا اللذة والفتيان إلا اللذة - الصداقات الوثيقة للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكمل والأتم ولكنها الأندر أنها لا تكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين ٢٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم النسيمة - أما الأخرى فإن فليستا صداقتين إلا لأنهما تشبهان تلك من بعض الوجوه ٢٣٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاق والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج النية - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديدهم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداوين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية ٢٣٦

الباب السادس : الصداقة الحقة لا تتجه إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرغصة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس بالآلهة - مسئلة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار ... ٢٤٤

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -
 فى العلة التى تجعل الناس ينفون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى -
 مبادلة المحبة هى على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -
 العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخرية العشاق - علاقات الأضداد - أنهم لا يميل
 أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم ٢٤٧
- الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة فى كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت -
 كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء للجمع الكبير السياسى - كل فرد فى الملكية شاطر
 فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام - المواسم - القرايين - الموائد - منشأ
 الأعياد المقدسة ٢٥١
- الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ،
 التيمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الأليغارشية
 والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات
 المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات
 الزوج بزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض ٢٥٤
- الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى
 دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم - نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج
 زوجه هى أرسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو
 الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه
 الاحساسات أكثر ما يكون ٢٥٨
- الباب الثانى عشر : فى المحبة العائلية - فى حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد
 على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب
 التى عليها تبنى - المحبة الزوجية - الأولاد رباط آثرين الزوجين - الروابط العامة للعدل
 بين الناس ٢٦١
- الباب الثالث عشر : الشكاوى والدعاوى لا تتوقع فى صدقات الفضيلة ، وإنها لكثيرة
 فى الصدقات باللذة وهى تحصل على الخصوص فى العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات
 المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل

من علم الأخلاق

صفحة

وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الإنسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة ٢٦٦

الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن ٢٧٢

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول : أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولاً هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الاجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض المهالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية ٢٧٥

الباب الثاني : تميز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والأخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله ٢٨٠

الباب الثالث : قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ اليه - لا يمكن الإنسان أن يشكو إلا إذا كان قد انخدع بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلاً، لا ينبغي قطع الصداقة إلا إذا ينس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً، لا ينبغي له القطع على إطلاق بل هو مدين دائماً بشيء لذكرى الماضي ٢٨٤

الباب الرابع : صداقة المرء للأغيار تأتي من محبته لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانتحار - مزايا الفضيلة ٢٨٨

فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الخامس : فى العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه الى التكرات وأنه سطحي جدًا - التأثير القمعال للرؤية فى الصداقة وفى الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة - السبب العادى للعطف ... ٢٩٣
- الباب السادس : فى الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة فى المالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوحيدة - « ايتوقل » و « بوليتيس » - الوفاق يقتضى دائما أناسا أخيارا - الأشرار هم أبدا فى شقاق بسبب أثرهم التى لا قيد لها ... ٢٩٥
- الباب السابع : فى النعم - المنعم يحب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - « إيبشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفتاتين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو يوجه ما صنعة المنعم - اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المتفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حق الأم البليغ على أولادها ... ٢٩٨
- الباب الثامن : فى الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا فى نفسه - الخير لا يفكر البتة إلا فى أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة لتبرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التى تنحصر فى أن يكون المرء أفضل وأزهر من جميع الناس هى ممدوحة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار الثروة - الشهوة الغالية فى الخير وفى المجد ... ٣٠٢
- الباب التاسع : هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو فى السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء فى الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه فى السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - الاستشهاد « بتيوغنيس » - إن من الفضيلة التأمل فى الأعمال الفاضلة - أن يحسن المرء أنه يعمل ويعيش فى أصحابه ، تلك هى لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا فى الخلطة النامة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله ... ٣٠٩
- الباب العاشر : فى عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن إسداء العرف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحجم المرء محبة خالصة فعددهم يجب

من علم الأخلاق

صفحة

- أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -
الصدقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا
من مواطنيه ٣١٥
- الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء ؟ أدلة في كل
من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف المنا ويزكى سعادتنا - عدم دعوة
المرء أصدقاءه إلا يحفظ اذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدائهم - تباطؤه
عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ٣١٩
- الباب الثانى عشر : حلاوات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما
الآخر - المشاغل المشتركة التى تبنى الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخبار يزيد
صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة ٣٢٣

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحققة

- الباب الأول : في اللذة - أنها هى أكثر الاحساسات ملائمة للنوع الانسانى - الأهمية الكبرى
للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل
شرا -- الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ٣٢٥
- الباب الثانى : لخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أويديوكس» يجعلها الخير الأعلى
لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم «أويديوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -
الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو
الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من النقيض ليس
صالحا لأن الشر ربما يكون نقيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست
مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدة حاجة - اللذات المخجلة ليست لذات حققة -
بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه ... ٣٢٨
- الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست
حركة ولا تولد متعاقبا - الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست
كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هى كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها ٣٣٧

فهرس الجزء الثانى

صفحة

الباب الرابع : بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءة له - اللذة تم الفعل وتنبيه متى كانت الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانسانى - لذة الجده - الانسان يحب اللذة لأنه يحب الحياة - الارتباط الأكيد بين اللذة وبين الحياة ... ٣٤٠

الباب الخامس : اختلاف اللذات - أنه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجم بمقدار ما تشته لذته فى فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئين فى آن واحد - مثل شهود المسرح وطموح - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات ... ٣٤٣

الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إلماما - ليست السعادة كيفية مجردة ، بل هى عمل حر ومستقل ، لا نفرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو واللذات - اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلمة جامعة من كلم « أنا خارميس » - اللهو ليس إلا راحة وتهيمة للعمل - السعادة هى غاية فى الجده ... ٣٤٩

الباب السابع : تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالتبع الفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم وللعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدمى فى الانسان - سق هذا المبدأ الى ما لا نهاية - عظة الانسان - السعادة هى فى رياضة العقل ... ٣٥٣

الباب الثامن : الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جده الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تتعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر فى النية وفى الأفعال معا - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل ... ٣٥٨

من علم الأخلاق

صفحة

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى « سولون » - رأى « أقزاغور » - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - أنه هو السعيد الوحيد ... ٣٦٣

الباب العاشر : عجز النظريات - أهمية العمل - رأى « تيوغنيس » - العقل لا يخاطب إلا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمة يعطاها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفسطائيين الذين يعلون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدراسات التطبيقية - يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن سياسة أرسطو تنلو علم الأخلاق ... ٣٦٦



الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

الباب الأول

في السخاء - حدّ السخاء - السرف - البخل - المميزات العامة للسخاء - الفضائل التبعية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتائجهما في الغالب واحدة - البخل لا يُشفي - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقته في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نغنى بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملية والنقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تتجىء بعد نظرية الأريحية . ر . فيا يل في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ - نغنى بالمال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة . ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الافراطان والعيان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى ينقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الانفاق لاشباع شرهم .

§ ٤ - يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فإن اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ - فإن المسرف الحقيقى ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

§ ٣ - البخل أو عدم السخاء - أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان الجميع اللغوى « الأكلهيمى » لا يجيزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليونانى .

- يهتمون أكثر مما ينبغي - وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيما جدا وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيرا أقل عموما من هذا .

§ ٤ - ليس صالحا لهم على وجه الضبط - ذلك بأن الرذيلة الأصلية فهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ - كما يدل عليه اشتقاق الكلمة - ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريبا المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى ترجمها " بالمسرف " تدل باشتقاقها على " ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله " .

- لفظ الاسراف - ليس لهذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الانسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الانسان لينتفع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذى له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازًا لا استعمالا . حينئذ المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغي من أن يكون الأخذ حينما ينبغي وعدم الأخذ حينما لا ينبغي . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازى . § ٨ - فمن ذا الذى لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذى لا يرى في فعل القبول أن الانسان إنما يقف عند حد قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئًا ليس مخزيا ؟ من ذا الذى لا يرى أن الشكر إنما يوجه الى الذى أعطى وليس البتة الى الذى لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أجيد فهمها . فان المال أجدر به أن يُحسن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلي .

§ ٧ - استعمال ... إحراز - هذا التفصيل حق فان الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- وإن الفضيلة - أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة الى الذى لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعني بذلك أن المرء لا يقبل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه اذا رفض شيئًا واجبا ادأؤه اليه فان ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .

- الثناء - والاحترام الذى هو خير .

على الأول ؟ § ٩ - ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ - الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بممدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ - إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ - على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والحواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنى . § ١٣ - أزيد على ذلك أنه يينذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون في الواقع مؤلما .

§ ١١ - هو المستحب - يلزم فوق ذلك أن يقترن السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى في العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحبوا الى غيرهم .

§ ١٢ - الخير والجميل - عبارة المتن هي "الجميل" فقط ، ولكنى رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ - أو على الأقل خالص من الألم - هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى في الحقيقة يجد لذة عظمى في الاعطاء ، وهذا ما يعترف به أرسطوفيا بل .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقاً، بل يجب أن يسمى اسماً آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضاً ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخي في الحقيقة .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغي أن يقبل منه ، لأن قبول العطية في هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيراً . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شئ من الجمال في نظره ، بل فقط لأن هذا شئ ضرورى محض ليتمكن من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيراً لأقول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغي إعطاؤه حينما يلزم وكلما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يحزل العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماماً ، فان السخاء كما نبه إليه أرسطو يخصص على الخصوص في الاعطاء لا في القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أول بها أن تكون خصوصية المرى ، من أن تكون خصوصية السخي .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخي يرى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حد الافراط — ربما كان في هذه الحالة الشرف ولو أنه يتفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها . § ١٩ — على أن السخاء يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا في قيمة ما يعطى ، بل في وضع الذى يعطى ، فانه يبذل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شئ يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يحود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه ، بل تلقاها من غيره بالارث ، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى في أن يثرى ، لأنه غير ميل إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميل إلى أن يشرك غيره في ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ — ذلك هو ما يفسر ما ينعى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله . § ٢٢ — على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى ، ولا في المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يقوته واحد من أوضاع اللياقة التى بينها ، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ — يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة — شرط أسامى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء — كل هذه الفكرة مستعارة من أفلاطون ر .
الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

— الآباء والشعراء — هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ — ذلك هو ما يفسر — ملاحظة في محلها وكثيرا ما تصادف في الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بعد ما ينفقه
في المواطن التي ينبغي فيها الانفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق
سخيا إلا بشرط أن يتفق بحسب ماله، وكما ينبغي . ومن جاوز حد قدرته فهو المسرف ،
وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبذرون . ذلك بأن ثرواتهم
هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يتدوها على الرغم مما
قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال
في حالى إعطائها وقبولها ، كان السخي لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي ، وبقدر
ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك
يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل وبقدر
ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعمل
الإعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر
ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك
أنه يحسن القبول . فان لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الإعطاء

§ ٢٣ - على الطغاة إنهم مبذرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها
هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة
الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبذرين ، فهما تكن ثروة
الانسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء ، لما ذكر في سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف الأضداد فانها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُعبئ بسهولة ، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يالم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يالم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى ”سيمونيد“ . أما المسرف فهو في جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فاننا نخلط بين الانفاق وبين

- الأضداد فانها بالبدئية - راجع « قاطيفورياس » أو المقولات العشر ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجحي .

§ ٢٦ - من رأى ”سيمونيد“ - لما سألت ”امراة هيرون“ ”سيمونيد“ أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع اليان لك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك في أن أرسطو يشير هنا الى هذه الكلمة ، وقد كان ”سيمونيد“ يقول أيضا انه يؤثر أن يُفنى أعداءه بعده على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن ”سيمونيد“ كان مشهورا بالبخل . ويقال انه هو أول من باع المدح وانجبر بالشعر لدى الطغاة والأغنياء .

- أن يفرح ولا أن يحزن - فيما يتعلق بالمال واقفاقه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقتربنا زمنا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك تتبدد ثروة الافراد عاجلا متى أزدادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقبلا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحها حال المسرف وردة الى حد الوسط لأن له خاصة السخى الذي يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كليهما حينما ينبغي ولا على ما ينبغي . بل يكفي في أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغي الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغي القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شيء من الرذيلة ولا من الصغار في هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة في ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائما في الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع في الأشياء الكبيرة سمي اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالطلاقة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقبلا من رذيلة البخل — هذه مشكلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التي يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شيء من الرذيلة ولا من الصغار إن هذا إلا جنون — هالك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يمضي الى الطرف المضاد ويصير بخيلا .

الأسباب التي قدمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهر الضعف في السخاء فيصيرون شرهين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرعان ما يقعون في استحالة الاتفاق على ما يرغبون . إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يلحقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطايهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يفتنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتملقين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبدرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لفوضى الذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر في إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلي .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أي ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أي بالمطابقة للعقل ، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .

— المتملقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ — على اننا نذكر أن المسرف مع ذلك يلقي بنفسه في هذه الافراطات، لأنه خُلِّيَ ونفسه بلا هدى ولا معلم، فلو أنه اهتمَّ بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم وإلى الخير .

§ ٣٤ — أما البخل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صورته هي التي توجد البخل . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ — هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تاماً على السواء، وأحياناً يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ — فحينئذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشياء واللؤماء والأضنآء، عيبيهم جميعاً هو عدم الاعطاء، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ — المسرف مع ذلك — بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له ويعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ — أن الشيخوخة — تنبيه حق .

— أدخل في طبع الانسان — وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ — غايتها من الشدة — الأمثلة الشنيعة التي يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

— أحياناً تنفرع — إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ — الأشياء واللؤماء والأضنآء — اضطرت الى ايراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يبالغون في التقدير إلا لكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخساسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ — وبجلاء آخرون على ضد ذلك يعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهافون على المضاربات المحققة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرايين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ — ويظهر أن الشره في المكاسب المخجلة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبالغون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه رجحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الرجح هو دائما ضئيل جدا ،

— الشعرة أربعة أجزاء — في عبارة النص استعارة مماثلة استعصت عنها بهذه العبارة التي هي أوفق لتعابير لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ — وبجلاء آخرون على ضد ذلك — على هذا يقسم أرسطو البغلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا .

— يتهافون على المضاربات المحققة — هذا ليس ما يعنى به البخل .

§ ٣٨ — ضئيل جدا — هذا هو أحد الشرائط الأساسية للبخل ويثبت المثل الذي أورده أرسطو . وان الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى كجائر الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن ينالوها، ويملكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فمثلا الطغاة الذين ينهبون المدائن ويجردون المعابد التي ينتهكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بفتارا وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يعد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسعون إلا للكاسب المخجلة، وإنهم لحبهم الجمل للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولا ليحوزوا السلب الذي يتغنون . وأولئك يثرون بطريقة خسيصة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فبما تلك إلا قلوب غلف، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صورا من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقا للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — إليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغي أن يسميا اسما آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتي سبقها شيئا من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضا عن البخل . ولكنني اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة أكثر استحقاقا للوم — ذلك ما حاول أرسطو إثباته أنفا ف ٢٩

الباب الثاني

الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والافراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - النفقات التي تختص بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الافراط في الأريحية - فظاظة التبرج ونبوّه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحقايرة .

§ ١ - الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالبديهة أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالتصرف في الأموال ، غير أنها لا تتناول كالسخاء جميع الأفعال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يحل فيها الانفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إنفاق المال إنفاقا مناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء إنفاق الذي ينشئ السفن ويوسقها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فإنها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الباب الثاني - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن في الأدب الى أويديم لم يتكلم على الأريحية الا بعد المروءة وكذلك في الأدب الكبير .
- كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتيني في هذا المعنى كالاشتقاق اليوناني .
§ ٢ - الذي ينشئ السفن ويوسقها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا القيد يخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

- الشاعر - هو "هوميروس" ر . الأوديسى التشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طالما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فإن الأريحي هو ذلك الذى يعرف أن ينفق كما ينبغى فى عظام الأشياء فهو بذلك سخى أيضا، ولكن ليس السخى أريحي بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغارا وحقارة ويسمى الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها فى الأشياء التى تلزم فى حقها المبالغة فى الانفاق، ولكن لأنها تنفق رياء وظهورا فى بعض الظروف وبطريقة كان يلزم اجتنابها . على أننا سنعيد القول فى هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء لأن يرى ما يناسب كل مقام ولأن ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .

§ ٦ - فكما قلنا فى البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التى تصدر عنها والأشياء التى تنطبق عليها . فإن نفقات الأريحي عظيمة وملائمة معا، والنتائج التى يقصدها يجب أن تكون كذلك عظيمة وملائمة، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط، بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة، والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فيما يلى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحكمة - هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخى . ومن المحقق أن الأريحي أكثر تعرضا للخسارة، لأنه اذا انحدر فى الحساب فرما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع ما ينفق .

§ ٦ - فى البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الإعجاب الذى تطلبه . وقد كان هذا الإعجاب فى الأزمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحي هذه النفقات الكبيرة، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحي ينفقها بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار ، والأريحي إنما يقصد أن يؤتى هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من اثنى وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحي سخيا . لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما يذبح ، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن يأتى شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية ، فان قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا للخواص التي تتميز تولد في نفوسنا الإعجاب به . ولهذا الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها ، وإن نبل العمل ينحصر في أريحية تامة .

§ ٧ - بلذة - كما يفعل السخي الذي هو أيضا يعطى عطايه بلذة .

§ ٨ - العظم هو خاصة الأريحي - هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الواضح بمكان يكون معه من غير المفيد اللاحاق في بيانه .

- بنفقة مساوية - ربما كان في هذا تناقض لما قيل آتقا .

- إنما هي جماله - الأريحي قد يكسب الأشياء عظما . ولكن ليكسبها جمالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يتذكر "بيريكليس" .

§ ٩ - من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلاً القرايين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لتزوين مسارح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو في نفقات الأعياد القومية . § ١٠ - ولكنه يجب دائماً كما أسلفت آنفاً أن يلحظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا نتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضاً نتناول حال المنفق . § ١١ - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحياً ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولها لكان معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضدّ اللياقة الحقيقية وضدّ الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ - هذه النفقات الجلييلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو وراثتها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحسب

§ ١٠ - كما أسلفت آنفاً - في أول هذا الباب .

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحظة مفهومة جداً فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها إلى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر إذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ - وضدّ الواجب - بالنسبة له وبالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كساهم المجد أثوابه . وبالجمله كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ - تلك هي حينئذ الآية الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولاها بانهالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدي أو تقبل في مثل هذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات المماثلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرابين المقدسة التي يقرّبونها للآلهة .

§ ١٤ - الأريحي يعرف أيضا أن يبني له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف في موضعه ، فاذا لاق الاكثار في الاتفاق فانما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أجمل الأشياء .

§ ١٢ - الذين كساهم المجد أثوابه - هذا ينطبق في الحق على "بيريكليس" .

§ ١٣ - النفقات الخصوصية - من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

- استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم - فان الأريحي يمكن أن يضيفهم على حساباته الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا الا على النفقات الخصوصية .
- إلا في شؤون الجمهور - فان الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدي خدمة للأمة دون أن تكون له أية صيغة رسمية .

§ ١٤ - مسكنا يليق بثروته - هذا شبه فرض أوجبه السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء مادام أنها أجمل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقة منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظم ومثلها هنا إنما هو العظم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظم في موضوعه يختلف عن العظم في النفقة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أى سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطال بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آنفا ، يبذر النقد تبذيرا في النفقات الحقيرة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأفساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فترش بسط الأرجوان تحت

لها حظ من البقاء . - السبب جدى ومقول للغاية ومن هنا يجي ، جمال مساكن الأرسطراطيين .

§ ١٥ - يلحظ ... اللياقة - وصية حقة ورفيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

- النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسمية لحاجات المملكة والدبانة .

§ ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .

§ ١٧ - الأشياء بعظم - فان المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .

§ ١٨ - كما قلت آنفا - ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجاريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا في الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجمله انه ينفق القليل جدّا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ — أما الرجل الحقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففى كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولأنها ليست معرّة مطلقا .

— كما يفعل المجاريون — فان زينة المجارين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .

§ ١٩ — الرجل الحقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضربا من الواجب العام لا يستطيع الغنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التي تدعو الى البهجة أو الى الحقارة .

— غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصويره مسخرة .

الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل - المرى لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى في كل حال من حالات اليسار والإعسار - مزايا المركز الكبير تسمى المروءة - رفعة المرى وعزته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أناة وتناقله - صراحته - وقاره - مخاتل المرى - الرجل بلا عظم في النفس - الأحق الفخور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفي اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هي به .

§ ٢ - المرى يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظام الأشياء والذى هو في الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمرى هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريئاً . المروءة تقتضى العظم دائماً، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شيء .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٥

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كونزرت » هذه اللوحة فى رسالاته .

§ ٢ - مخبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحق » .

- فى جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالامتدادات . فعلى هذا الحساب تكون أهرام مصر أجمل جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذى له فى حق ذاته رأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل
نفور، ولو أن الفخر لا يلزم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .
§ ٤ - ان الذى يخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع
عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى
من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى
يغبط نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل
الانسان غير هذا اذا كان فى الواقع غير كفء لعظائم الأمور؟ § ٥ - المرء
هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغى أن
يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما
بالافراط وإما بالتفريط .

§ ٦ - حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة،
وعلى الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا
وهو هذا : أنه لما كان الجزاء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات
الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة
أنفسهم أى الخير الذى يطامع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عده

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلزم - فقد لا يكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ - يغبط نفسه حقها - قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صفارا .

§ ٥ - فى الطرف الأعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين العبارتين شىء من التناقض . وان

نظرية أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ - وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريثة يظهر أنها تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ - صغر النفس عيبه التفريط وهو يخلّ صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فعليه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لعظام التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أجمل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ - هذا الخير انما هو الشرف - من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى أكد من الأخرى .

- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة - هذا القيد ضرورى ، وإلا خسر المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم من مبروته .

§ ٧ - العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف - هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ - بأن يغلو رأيه - الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ - أكمل الرجال - ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حيث وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت رياء محضا .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه . § ١١ — لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شئ عظيم فى عينيه ؟ ولو أنعم النظر فى المروءة لما كان فيها إلا سخرية بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرىء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ — على هذا فالمرءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تميم ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مريئا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ — غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالتى يخولها الاختيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الاختيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العامى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ — زينة جميع الفضائل الأخرى — صورة مليئة برقة الحاشية وبالحق .

§ ١٣ — لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال — لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما عظمت فان فضيلته أعظم منها .

§ ١٤ - ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحقه الافراط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجارحة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عينه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التي لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذي يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هي بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتغطرس .

§ ١٥ - ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إثناء المروءة . فحسب شريف وقدرة وثناء تلك هنّ مزايا محفوفات بالشرف والاحترام ، لأنهم نادرات وساميات في الحياة . وكل شيء مركزه في الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ - كما قلت - في هذا الباب ٦

§ ١٥ - تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة - هذه الملاحظة محصورة في حدودها غاية في الإحكام . وهذا هو السبب الذي يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظام الاخلاق .

- لأنه قد سبق بهم أن شرفهم - فإذا كانت قلوبهم في خير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذي حُبوا إياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يحيطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدرُوا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الاشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وقياء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزائة ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجميع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون ، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يباغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبرر ، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظر كيف أن المرء يجب أن يكون قبل كل شئ رجل فضيلة .

§ ١٧ - الاشرار - ان امتحان الجدة هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقليل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يهتملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يهتملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التى تصغر عن أن تلائم شجاعته .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقّة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ - ومع أنه جدير بأن يفعل الخير للأغيار فانه يحمّز نجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علواً وفي الأخرى انحطاطاً . ويتلو هذا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصير الذي كان قدّم اليه خدمة مدنيّاً له ببعض شيء . § ٢١ - على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائماً أنزل درجة من فاعل المعروف والمرء يسعى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لادّكار الآخرين . من أجل ذلك ربّات "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر "المشتري" تفصيلاً بالخدم التي أدّتها إليه . كذلك "اللقدمونيون" لما استجدوا الآتينين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

§ ٢٠ - يحمّز نجلا مما يسدون اليه من الخير - قد يكون هذا التعبير شديداً . والحق هو أن المرء لا يحب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائماً أنزل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- "طيطيس" - ر . الاياذة . النشيد ١ البيت ٣ . ٥ وما يليه . وقد زدت كلمة "تفصيلاً" لأن المسطور في "هوميروس" أن "طيطيس" قد ذكرت المشتري بما أدّت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذي فعله "اللقدمونيون" في الظرف الذي يشير اليه أرسطو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يتذكرون الخدمات التي أدّوها الى الآتينين فيما مضى ولكنهم كانوا يتذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معرفتهم . تلك هي عبارة "اسطراط" وهو يستند الى شهادة "كليستين" في مؤلفه التاريخ الاغريق . وليست كذلك عبارة "اكسينوفون" في مؤلفه التاريخ الاغريق ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدو .

§ ٢٢ — وفي خلق المرى أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في مجبوحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين . والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء . § ٢٣ — المرى لا يغشى المحال التي يتشرف العامى بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول . إنه يجب الدعة والتثاقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج . إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظام تستحق الصيت . § ٢٤ — كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرى أنه مبین العداوات والصدقات . فانه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى . أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تبالي بأحد . لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ — أنه لا يلجأ الى أحد — تكريرا قبل آتيا .

— ضرب من سوء الذوق — يمكن أن يضاف إليه « ومن التذالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التي أجراها أرسطو .

§ ٢٣ — التي يتشرف العامى بالذهاب اليها — والمرى الحق في ذلك، ولكن هجر المجالس التي يكون لغيره فيها الصف الأول هو بالكبرياء أولى منه بالمرورة . وهذا في الواقع ضعف من جانب المرى اذا كان أرسطو مع ذلك لم يتجدع في هذا الوصف .

بما يبدية غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشرة غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتملقين سافلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متملقين . § ٢٦ - المرىء هو أيضا قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شىء عظيم في عينيه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ما قدم له من سيئة ، لأن أذكاء الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا أذكاء السيئة ، وخلق به أن ينساها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلما يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ - بما يبدية غالبا - قد يكون في ذلك بعض الغلو ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا يتنزل المرىء الى تعاطيه .

- في مقام التهم - وهو ما لا يخفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ - ضرب من الرق - ملاحظة عميقة ، فان الأجنبي الذى تعيش وياه إما أرفع منك وإما أوضع وفي الحالين ألم للحرية . وإن أرسطو يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ - قليل الميل الى أن يعجب بالأشياء - لأن الأشياء التى تستحق الإعجاب بها قليلة . وإنه بعظم نفسه من الغلو بحيث يكاد يكون كل شىء دونه .

§ ٢٧ - شتمهم أحيانا - إن أعداء المرىء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحتقار . وليبقى المرىء عادلا يقول كل ما يعتقد فيه متى سنحت الفرصة .

§ ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى - فان الشكوى أيا كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الرواقين يمنعونها الحكيم الذى هو من جهات عدة ليس إلا مرىء أرسطو ليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شمية الرجل الذى يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمرة منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة ، لأن هذه السجية شدة ما تلائم القلب المستقل الذى يكتفى بذاته . § ٢٩ - في مخائل المرى أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصين ، فان المرى لا يعجل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التى لا تجد في هذه الدنيا شيئًا من العظيم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرى لا يشعر بها .

ذلك هو المرى .

§ ٣٠ - أما الذى عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظم ، نفس صغيرة . والذى عيبه من جهة الإفراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شراً بل كلاهما يندفع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ - مخائل المرى - لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل إلى هذا الحد ، فان سبب الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .

- ذلك هو المرى - هذه اللوحة من المرى يمكن اعتبارها من أجل القطع التى كتبها أرسطو . والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ - بل كلاهما يندفع نفسه - هذا رجوع إلى نظرية أفلاطون التى فيها يقرر أن الشر غير إرادى .

- ذو النفس عديمة العظم - والذى لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فعليه يشبه أن يخصص في أنه لا يعتقد نفسه أهلا للمزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نعمة حقيقية . وعلى جملة من القول فإن الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلياء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فإن الإنسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يجمعون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ - وأما الفخورون فإنهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سينالون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فإن صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للمروءة منه للحق الفخور . أنه أكثر شيوعا وأكثر عيا معا . والملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ - ملابسهم وأزيائهم - كل الأشياء التي يحتقرها المروءة من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثانة البرة المعيبة .

§ ٣٢ - وأكثر عيا معا - ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آفا يظهر أنه لا يستحق كل هذا النقد القاسي ، لأنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .

- كما قلناه فيما سبق - في كل هذا الباب وفي ف ٦

الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص — إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية — المعنى المجهم للفظ "طماع" الذي يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح — الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل .

§ ١ — يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كتئبهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقي الذي يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ — على ذلك كما أنه في اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداها بالأكثر والأخرى بالاقل ووسط لا يُسعى فيه إلى الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسعى إليه . § ٣ — فاذا ذُِم الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بمحبة لا تليق ويطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذي قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ — وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع — § ١ — كما قيل فيما سبق — راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

— وهذه الفضيلة التي لا اسم لها — سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها في اللغة أسماء .

§ ٢ — وسط قويم — السخاء بين التثدير والبخل .

§ ٣ — الطماع — ان كلمة الطماع تستعمل عادة في موطن السوء للأسباب التي يئديها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع في بعض الأحوال ممدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطاع لما يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذى ليس به طمع ويسمونهم قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذى يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا نطلق دائما هنا اسم الطاع إطلاقا واحدا بعينه . حيثئذ نحن نمدح حينما يكون للطاع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطاع أطمع مما ينبغى . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاذبان، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة. § ٥ — فيمكن إذن أن يطمع فى الشرف أكثر مما ينبغى أو أقل، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغى، وهذه الحال التى ليس لها اسم خاص والتى هى الوسط القويم فى الطمع هى وحدها الجديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام بهذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . وبرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ — على أن هذا التريديد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم فى المقابلة فذلك لأن الوسط الذى يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ — فيما سلف — ك ٢ ب ٦ ف ٨

— اسم الطاع — هذا الابهام موجود أيضا فى اللغة الفرنسية .

— ولما أنه ليس للوسط اسم خاص — هذه هى الفضيلة مجهولة الاسم التى كان يتكلم عنها أرسطو فى بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ — وهى وحدها الجديرة بالمدح — لأنها وحدها هى الفضيلة بين افراطين والوسط بين طرفين .

الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس -
الناس الاشراس يفضبون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط
في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا
الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلتحسب الحلم وسطا
مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط
في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه
الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ
هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضد الناس الذين يستحقونه
وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك
يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا
للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ١ ب ٢١ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٣

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم " الحلم "
الذي استخدمته ليس له معنى خاص جد الخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الانفعال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعمالها
أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية .

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى العادي للحلم ولا بد من الالتجاء إلى التعبير
بألفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يغضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يغضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل إلى التفريط منه إلى الإفراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل إلى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمي بأى اسم آخر فإنه دائما خليق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يقولون بلا غضب للأمر التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيق ، وأولئك الذين يشعرون بللغضب على وجه لا ينبغي أوفى وقت غير لائق أو لأمر لا ينبغي أن يغضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذي لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يثور عند ما ينبغي ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هي جبن حقيق بعدد يحتمل الاهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغي ، أو بأسرع مما ينبغي ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن اليقن أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شيء قد لا يمكن ، فإن الشريحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيجي .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتيج دائما ولكل شيء .

— الشريحو ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الإنسان سريع الغضب يصلح نفسه

متى صار سبب غضبه تافها وهزوا .

§ ٨ - إن الذين هم على خلق شرس يغضبون بسرعة . يغضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدءون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطنون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدءون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ - ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبق زمتا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدءون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كان ينش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ - يهدءون كذلك بغاية السرعة - لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغي التمييز ، كما فعل أرسطو ، بين سريع الغضب وبين الحقاد ، فإن هؤلاء لا يهدءون بسهولة .

§ ٩ - الحقاد - لوحة محكمة المعاني جليلة البيان .

§ ٩ - الحقاد - الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحا في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة الاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير " بأولى الاضغان والحفاظ " بدلا من " الحقاد " ولكن في هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ — قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب، والذين يغضبون بمحبة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغي، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ — إنما الافراط من هذا القليل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشد ذيلة .

§ ١٢ — ومع ذلك فهذا هو الذي قيل فيما سبق، وهذا هو الذي يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يغضب الانسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكم من الزمن، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان، وما هي النقطة التي عندها يتبدى الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقتر حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ — أناسا عسرى العيشة — قد يكون التعبير الاغريق هنا أقوى من التعبير الفرنسي .

§ ١١ — الانتقام المجاوز الحدود — في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلهة .

— أكثر مطابقة للطبيعة البشرية — لا أدري اذا كانت هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الافراط أكثر شيوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقررة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادى دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق — في هذا الباب ر . ٨

يفضون إلى ما وراء الحدّ ونمدحهم على شهامتهم، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم وللسلطان .
غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من
حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال
ذاتها وتحت الشعور الذي يثيرها . § ١٣ — أما ما هو على الأقل واضح تمام
الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف ، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب
من ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي ،
وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الافراط أو التفريط فانهما دائما
محل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا ، وأكثر حدّة متى
بعدا عنه أكثر من ذلك ، وعنيف متى تعدّياه كثيرا . إذن بالبديهية إنما هو بالوضع
الأوسط ينبغي التمسك .

§ ١٤ — تلك هي الاعتبارات التي نريد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة
بالغضب .

— على شهامتهم — لقد أشار "شيشيرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢
طبعة م ج ف بيكر ك . وعلى رأيه أن "المشائين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل
شهوة نافعة ولا يظهر لي أن أرسطو قد جاوز هنا في مدح الغضب الى أكثر مما ينبغي .

§ ١٣ — كيف الوسط القويم — والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فاذا كان مذهبه من بعده
قد جاوزها كما يظن "شيشيرون" فلا يكون قد اقتفى آثار الاستاذ .
— بالوضع الأوسط — الذي يقتره العقل والذي هو ركن للفضيلة .

الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

§ ١ - في العلاقات المتنوعة التي بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرروا دائما كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الأشخاص الذين يقابلونهم .

§ ٢ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء . لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغبين .

§ ٣ - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ، كما ينبغي ، من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

§ ٤ - وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيرا . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون عطفًا أو ضفًا ، منه الى الواجب .

§ ٢ - عسرين ومشاغبين - قد يكون التعبير الاغريقي أشد .

§ ٣ - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تنتج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا .
 § ٥ — ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البتة
 وأنه ليس البتة مرتبطا جَدَّ الارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس لحب ولا
 لبغض يصطنع الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرمى المقام في معاملته مع كل إنسان ،
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بلهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف
 عليهم أو الغضب منهم . § ٦ — قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا
 الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي . ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله الى
 ما هو النافع والجميل ينبج بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .
 § ٧ — في الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التى تتولد من
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

— الى معروفه شعورا بالميل لنا — المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد
 خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ — جدَّ الارتباط — لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

— أصدقاءه والأجانب — قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هي من
 اللطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ — في الجمعية كما ينبغي — هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة
 في شكله . ويفترض أن بهذا الموصوف صفات أشد متانة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها ، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلاام الناس .
 § ٨ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرمى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤثما كل ذى حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال السرور على الغير متقيا الإيذاء ، ولكنه يقصد دائما الجانب الذى يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة ، وأعنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صغار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذى عينته آفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذى يسعى دائما إلى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فإنه يسمى المسير . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الإثراء أو الحصول على الأشياء التى تسببها الثروة فذلك هو المتملق . وأما ذلك الذى هو بعيد من أن يسعى فى الإرضاء ولكنه يحد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب ، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلاام الناس - هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس فى الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا - هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن فى بقية هذه الفقرة .

§ ٩ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر .

- كما قلت فيما سبق - آفا فى هذا الباب ف ٢

الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفة الفارغة التي تقتضى للفخور خلا لا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحجبه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق المترفع أو الساخر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفة الحمقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي عدناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وأنا لفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلمنا آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يشتغلون إلا بما يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلتكلم الآن على أولئك الذين هم في تلك العلاقات صدق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - الفخفة الحمقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذي هو بين الطرفين ، فالاعتصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .
- الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧
- أو بأعمالهم - فإن الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ - الفخور الأحق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له فى الواقع، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ - الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ - والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذا يتكلم عن نفسه يسند إلى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هي . § ٥ - وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقه الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ - ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلا ومدعاة للده، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حد الوسط القيم ممدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحق الفخور والصلف أكثر استحقاقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولنبدأ بالصادق . § ٧ - غنى عن البيان أننا لا نتكلم

§ ٢ - الفخور الأحق والصلف - لا يوجد فى المتن اللفظ واحد .

§ ٣ - الرجل المترفع - لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهى ربما لا تقوى كل فكرة أرسطو .

§ ٤ - يستمسك بالوسط - والذى يسميه أرسطوفيا إلى "الرجل الصادق" .

§ ٥ - إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة - وهذا هو ما يربط فرقا عظيما جدا ويفرق الخلق كل التعبير .

§ ٦ - الأحق الفخور - فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أولى بأن يكون صادرا عن الخفة

منه عن سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحي لا يكذب . انه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية ، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ — إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبيل . فانه يحب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ — فاذا عرض له أحيانا الزيف عن الحق فذلك انما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشئ من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ — لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

§ ٧ — فى العقود المنتظمة — بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

فضيلة من نوع آخر — ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا لحسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .
— فى عيشته — هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ — اتقاء للعار — هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أفعال النذالة التى يسامح الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسمح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمينة وحلوة .

§ ٩ — إضعاف الأشياء — ولكنه يلزم أن يزداد على ذلك : ” دائما قصدا للخير ” .

— من رقة الحاشية — فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ — يمكن أن يعتبر رذيلا — خصوصا أن هناك مصلحة فى إخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة حساب وتقدير .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الانسان لسبب فاذا كان حبا في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالفخور فانه ليس جدّ أثيم ، فاذا كان على الضدّ إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الانسان نفورا وصالفا لمجرد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد استحبّ الكذب على الصدق . يكون الانسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير ، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء ، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

- أدخل في باب الخفة منه في الشر - متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ - جدير بأن يكذب - دون أن يكذب في الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد

الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

- يرتاح لكذب لذاته - تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل أثما لأنها غير متدبرة .

الكذب المحسوب هو أشدّ اثما .

§ ١٣ - ثناء الناس - دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

- وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة - هذا الشرط الثانى هو أيضا ضرورى والا أخطأ الفخور قصده .

ولكن في هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة، مثال ذلك علم طيبب أو عراف ماهرين. ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم.

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكي الى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وألطف. فليس في الحقيقة الحرص هو الذي يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة. وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يقضى الى الشهرة. ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط. § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعاً فأولئك يمكن أن يسموا فظاظاً غلاظ الطبع، وسرعان ما يجزون على أنفسهم الاحتقار الذي هم به جديرون. ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحيانا. فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته"، لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السوء رائحة الصلف والمختال.

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكي — ليس في المتن الاكلمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا على أن أضعها.

— ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط — ربما كان أرسطوسي الرأي في سقراط ويكاد يبين عليه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهم الى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سيلي إن المبالغة ربما كانت من الظرف.

§ ١٥ — الترفع المجاوز حدّه — هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة. فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّا بعيدا استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحمق بهرانه.

— لبسة أهل اسبرته — معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة.

§ ١٦ - لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهمك مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة. § ١٧ - والحاصل أن الفخفخة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهمك أو الترفع الكاذب.

§ ١٦ - فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة - وهذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .
 § ١٧ - أو الترفع الكاذب - قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ "التهمك" وحده لا يؤدى هذا المعنى .

الباب الثامن

في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُبنى دائماً باضحك غيره وبين الرجل العبوس الذي لا يبتسّم البتة - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جد الاهتمام بالألحاحات إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبديهي أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حد الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط ديدن الضحك فيعتبرون بذلك مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يحثون عن الهذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق - تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثلا لذيذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أي رقة الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغاً فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .
- جد الاهتمام - يجب الاحتراس من التمشي بهذا البحث الى أبعد ما ينبغي اتقاء من الوقوع في التصنع سيء الذوق وان هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجانا ثقال الأرواح بلداء الطبع - يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثلا لهذا الخلق .

الزينة المناسبة وأن لا يجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يحدون البتة قولاً يسراً ويحدون على من هم أكثر منهم استعداداً للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضياء المحضر ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرن لين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يعتبر أولئك المجان الأراذل أناساً أرضياء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزينة من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحرّ أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقوله وأن يسمعه في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحرّ لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرن لين - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين اللفظين .

§ ٤ - أرضياء - في الجمعيات قليلة الذوق المصغى .

§ ٥ - الرجل الحرّ - يفهم بلا عناء أن هذا اللطف في العقل وفي الشئال قد كان محرماً على العبيد

بطبيعة الأشياء . وبتربيتهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تتعلق بالطبع

أقل من تعلقها بالتربية والتدريب .

§ ٦ — ومثل هذا الفرق ما يشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بالفاظ هجر ، أما فى الثانية فانه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لا ينبغي أن يكون منه إلا ما يلائم الرجل الحز ، وأن لا ينبغي البتة أن يؤذى من يسمعه ، وأن يلد على ذلك لسامعه ؟ أم هل تكون الأشياء التى من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف ، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف فى الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويستمتع لما يلائم خلقه أن يسمعه ، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ما هو الذى يأتى ما يبيع لغيره قوله فى حضرته . § ٨ — على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ما يحظره الشارعون

§ ٦ — بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة — معلوم حق العلم أهمية هذا الاصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . وبهذه المثابة ترى فى "بلوتوس" أن الإلحاح ولحن القول يختلف جد الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور . — فيما يتعلق بالاحتشام — وهذا هو الذى حمل القضاة على أن يسلطوا القسوة فى حق الشعراء و يطفوا من حدة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا شرسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١ . § ٧ — فهل ممكن حينئذ ان ترسم — ان الحدود التى يرسمها أرسطو نفسه هنا هى حدود مقبولة جد القبول وهى تدل على أحسن ذوق .

— تعزب عن كل تعريف — لاشك فى أن وضع التعريف أمر دقيق جدا ولكنه ليس مستحيلا كما يشبه ما تقدم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبيانه هنا إنما هى قواعد عامة . — والأذواق تختلف — بكجميع المسائل الأخلاقية ، ولكن هناك حدودا لا يجاوزها البتة الناس العقلاء والمهذبون . — هو الذى يأتى ما يبيع لغيره قوله — ملاحظة غاية فى التعقيد والإحكام لا يؤبه لها كثيرا فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لوأنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحزّ حقيقة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ — هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى تتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق ، والذى يسمى رجل ذوق ، أوجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمه .

§ ١٠ — أما الماكن السيئ فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يُبقى على نفسه كما لا يبقى على غيره ، ولكى يحترض على الضحك يستبج لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ — وأما الرجل الفظ ذو السيماء العبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يابه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ — ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخرين ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ — حظروا بعض أنواع المزاح — اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه والسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فتلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ — فهو لا يبقى على نفسه — لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ — ولا ينتفع بها — بل لا يتم بها ويتصنع غالبا أنه يحتقرها .

§ ١٢ — شيئا ضروريا كل الضرورة — هذه الفكرة عنها موجودة فى السياسة ك ٤ ب ١٣ وك ٥

ب ٢ من ترجى الطبعة الثانية .

— الأوساط الثلاثة — الصدق والعطف والمزاح الرقيق التى عاجلها على التوالى .

الباب التاسع

الحياء والنجل — إنما هو أولى به أن يكون تغيرا جسمانيا منه فضيلة، وأنه لا محل له إلا في الشباب .
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي ينحصر في أن يحتروجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل
العدل الذي لا يأتى البتة شرا . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

§ ١ — يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه
أن يكون تغيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حده بأنه ضرب من خوف
العار . § ٢ — وإن نتأجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند
الخطر . وإن الذين يعرفهم النجل يحترجون بقاءة كما أن الذين بهم خوف الموت تنتفع
ألوانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما في الحق ظاهران جسميتان تماما وهما أولى
بأن يكونا علامتى انفعال وقتى أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ — انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغير
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معروضون إلى ارتكاب

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ — باعتباره فضيلة — لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل
الاعتداد به . فانه دائما آية القلب الفاضل .

— ضرب من خوف العار — ربما كان هذا ليس محكما . فان الانسان يحترلشى ضد الحياء دون أن
يخشى مع ذلك أنه يوقعه في العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ — علامتى انفعال وقتى — أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الإيضاح .

§ ٣ — أو الحياء — الحياء هو في كل سن ، ولكن الانفعالات الحادة التى يسببها لبعض أجهزة
الجسم ليست ممكنة في الواقع إلا في الشبيبة . ولا حياء في الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإنا لنمدح من بين الشبان من بهم الحياء والنجل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأنا لا نزن شيئا يستطيع أن يعمل شيئا يحتر منه نجلا . § ٤ - ليس النجل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأفعال منجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغي إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من النجل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإتيان شيء منجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القليل ويظن أن نجمله مما ارتكب يصيره شريفا . النجل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة منجلة . § ٦ - على أنى أوافق من جهة ما على أن النجل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فاذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن ينجل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يجعل المرء لا يعتريه نجل إنما هو

- يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها - ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ - عمل قلب شريف كل الشرف - هو على القليل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

- النجل لا يمكن أن ينطبق - النجل لا الحياء ، لان الحياء يخشى في الغالب الأفعال التى ليس فيها من الارادى شيء على الإطلاق .

- الرجل العدل لا يأتي البتة - تكرير لما قد قيل آنفا في هذه الفقرة .

§ ٦ - يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة - فان النجل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير . وبهذه المثابة يدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذى لا يجرّ البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه ينجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد فى القول إلى أن الاعتدال الذى يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تحارب ميلا رذیلا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة . وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .
- سندرسه فيما بعد - فى الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذى هو جزء من الأدب الى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظرية العدل

الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للأضداد، وعلى الخصوص الضدين: العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشته بها .

§ ١ - لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أى الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .

§ ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يحل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حرفيا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

§ ١ - لأجل درس العدل والظلم حق درسه - لهذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية . § ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الافكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بدبا قصد الآراء العامة، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد الى اعتبارات أكثر فأكثر ستموا .

§ ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذا ادخال معنى المعترف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه . هذا هو حيثئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ — ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للإنسان كالحال في الكيوف الأخلاقية . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على إنسان إن مشيئة تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشي كما يمشي الرجل السليم . § ٥ — في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا يخفى ، واذا كان اعتدال المزاج يستنتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

— كأنه صورة — لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ — تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد — أعني أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

— ولنوضح بمثال — ايضاح أرسطو هذا يحللي من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو نفسه قد أحسن الحاجة اليه .

— التي تكون مضادة للصحة — والتي تكون أفعالا خاصة بالمرض .

§ ٥ — كيفا مضادا يبين — ان المثل الوارد فيما سيلي يوضح هذه النظرية . فتي علم الانسان ما يرتب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب القاطيغورياس (المقولات العشر) ب ١٠ ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ — ومن العادى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالتضاد له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحد الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ — وإنه يظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحلا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عنق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ — فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره ، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبغى أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ — ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ — على معان عدة — بقية هذه المناقشة توضحه ايضا كما تاما .

— بلا خطأ — أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

— العظم والآلة — لا خطر من ذلك لبعد ما بين المعنيين . فانما يقع التخليط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ — هذا الذى يتعدى حدود القوانين — لفظ الظالم لا يؤدى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وإن كان يدل عليه بالواسطة .

— قواعد المساواة — ويمكن أن يزداد قواعد العدالة ، فان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليُكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فإن هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكن دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ - إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديئة على الإطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجهه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ - وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون ، أعني أن مجاوزة المساواة أى البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة

§ ٩ - هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتئم مع ما تقدم .

§ ١٠ - فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل - هذا ضرب من الظلم السلبي .

- فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم - حينما يجب عليه أن يحتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ - لفظ البغي - اللغة الفرنسية في هذا المعنى متفقة مع الاغريقية فإن البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

- فوق ذلك يتعدى حدود القوانين - نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

- مجاوزة المساواة أى البغي - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ - لكنه إذا كان هذا الذى يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذى يتبعها عادلا فيبين أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التى نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ - غرض القوانين في نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملوكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفتر وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطاناه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغى من التدبر .

§ ١٢ - عادلة بوجه ما - يشعر أرسطو بضرورة أن يحدد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلى يبين أن العدالة في كل امتدادها تناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ - المصلحة العامة لجميع الأهالي - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ - بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك - قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

- على جميع الفضائل الأخرى - التعبير أعم مما ينبغى ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يمس .

§ ١٥ — إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعدد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يجيء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طيّ العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لا لنفسه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة "بياس" مليئة معنى إذ كان يقول « السلطان يحكّ الانسان » . ذلك بأن الواقع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تحير أجنبي، تحير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

§ ١٥ — الفضيلة التامة — من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالتنبيه اليه .
— أهم الفضائل — انه على الأقل من أهمها، وإن ما يوضح ويرر إشار أرسطو هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .
— "فما شروق الشمس ولا غروبها ..." — قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .
— مثلنا — هذا البيت هو من قول "تيوغنيس" (ر . البيت ١٤٧) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العامى . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .
— فى حق الأغيار — هذه الأفكار التى لا تكاد تستند على العموم للا قدمين تستند على الالتفات جد الالتفات .
§ ١٦ — كلمة "بياس" — هى تعزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ - حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول فانه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكل ... لغيره - مبادئ سامية تشف عن حب الإنسانية ، يدهش المرء أن يجدها فى زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها فى العمل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة - هذا غلط واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد إلا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ - وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها - معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدّا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

الباب الثانى

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على المعموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى ، وعدل قانونى وتعويضى - ان علاقات الأهالى بينهم هى نوعان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت اللقاء يلقى درعه جبنا ، وهذا الذى يسعى بالثيمة فى حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذى يمتنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل ربحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها ، ومع ذلك فإن لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل بمعزل عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ - يخص نفسه بنصيب أكثر - هذه هى آية الظلم ، وعلى رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله متفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، في حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فإنه على التحقيق ليس فُسقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذى كان رائده في فعلته . § ٥ - اليك ملاحظة أخرى هي أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه في الحرب ألحقت جريمته بالجن، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالفضب، في حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم - هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وان سبب الاتهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما في نفاذ القانون، هذان المعنيان في اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلسفة أن تبعد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا قد حق يصح أن يوجه إليه .

- الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعى .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاملين على ارتكاب الزنا . فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والاعرام في كليهما في أعين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا في نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أخط من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها - قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه في الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بجزء للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع ينحصر فيا يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنفحص عن كسب ما هو العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حدّ الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي

§ ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجريمة العامة ضدّ القوانين" . هذا هو بعينه الاتهام الذي نهت عليه .
- مرادف له - أما في اللغة بخائر وأما في الواقع فلا ، فانه ليس في لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك .
لأن فيها الجريمة متميزة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .
- على جهة عكسية - اضطرت أن أزيد هذه الكلمات التي يظهر لي أنها ضرورية للبيان والتي تستخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة في كل عمومها .

§ ٧ - يوجد عدة أنواع من العدل - وهي أضداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانوني - للعادل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجائر . وعلى هذا يكون العادل هو القانونى والمنصف . وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذى سبق الكلام عليه آنفا هو الذى يتعلق بعدم القانونية . § ٩ — ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا ، بل هما شيئا الاختلاف ، وإن أحدهما من الآخر لكلاجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . وبالنسبة للكل والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوى . وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيتين ، الأخيران جزآن والآخران كلان . حينئذ هذا الظلم الخاص الذى ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أى فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى .

§ ١٠ — إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثانى تعاطى الرذيلة . وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

— العادل هو القانونى — نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .

— النوع الأول من الظلم — يرى من هذا جليا أن الخلط الذى أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأخرى .

— الذى سبق الكلام عليه آنفا — فى أول هذا الباب وفى الباب الذى قبله .

§ ٩ — كل ما هو أكثر هو غير مساو — والواقع أن غير المساوى يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يرى فيأذا تنفع هنا هذه التفاصيل التى يقف عليها أرسطو .

— حينئذ هذا الظلم الخاص — هذا المبدأ الذى يُبنى عده مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدم وليس نتيجة له مهما كان حقا .

§ ١٠ — باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة — تكرر لما سبق قوله فى أول هذا الباب .

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالجمله فان أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . § ١١ — وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حل مدنيا طيبا .

— أكثر الأفعال المطابقة للقانون — هذا حق ولكن مادام أرسطو يتحدث هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .
— تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة — ان سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .
§ ١١ — وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ — خطأ عظيم ينتج من أن أرسطو بادئ بدء قد وضع السياسة فوق الأدب .

— جميع النصوص المثبتة في قوانين — مهما يفعل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .

— فلسوف تناقش هذه المسئلة — راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضا في آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠

— شيئا واحدا بعينه — قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجى الطبعة الثانية .

١٢ § — ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أول هو العدل التوزيعى للكرامات وللثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ — والى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فإن من بين العلاقات المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الإرادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات الإلزامية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

١٢ § — الى العدل الجزئى — أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطولا يدرسه إلا من جهة الملكية على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .
— العدل التوزيعى للكرامات — إنما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .
١٣ § — يلزم التمييز بين نوعين — كل هذه التمايز حقة ولكن أرسطولا يكاد يستخدمها فيما سبيل من نظريته التى تبق من الغموض بموضع .

الباب الثالث

النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشتهر بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوى .
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يستندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن اذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون .

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساواة ، لأنه في كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محل أيضا . § ٢ - وحيث إذا كان الظالم هو غير المساوى فالعادل هو المساوى ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شيء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظلم هو عدم المساواة - ليس الحدان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب المذكورة في السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجعله فضيلة في نظرية أرسطو .

§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تكون من جميع العناصر التي كشفها

على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين ، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ — المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها ، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصاء متساوية ، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصاء متساوية . § ٦ — وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير ، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة .

§ ٧ — على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئته ، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ — أربعة عناصر — سيضعها أرسطوفيا بل على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ — المنازعات والمطالبات — هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣

ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدة فقرات وعلى الخصوص ك ٧

ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ — وفي تجزئته — يعني كما يعتبره الرياضيون . فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط

للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .
 § ٨ — بديا من البين أن التناسب المتقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو
 وحده مكونا حدين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة ا الى ب كنسبة ب الى ح .
 حينئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار ب هذا تكون حدود النسبة في عدد
 الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص والنسبة للأشياء، وعلى هذا
 حينئذ كما يكون الحد ا هو الى ب فالحد ح يكون الى د وبالتبادل كما يكون ا هو ح
 يكون ب هو د وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى بجمع الحدين اللذين فصلا عما يليهما . فاذا
 رتب الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع
 بين ا وح و بين ب و د هو نموذج العدل التوزيعي . وعادل هذا النوع هو وسط
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ — التناسب المتقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد
 الا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولا كنتيجة ثم كمقدمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يزد كثيرا
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هي واحدة بعينها — من طرف ومن آخرين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .
 — وبالتبادل — هذا هو احدى تبديلات المحال الجائرة في كل تناسب .
 — وبالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .
 — هو نموذج العدل التوزيعي — الدورة طويلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذي يحرى في حقيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعا . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصدد التناسب الهندسي : « الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر - خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلا - وهذا هو ما ينتج من الفرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيعي . وسيمالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يوجد عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلمح على هذا المعنى كما ألمح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين ك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

الباب الرابع

النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم -
محصل هذه النظرة العامة للعدل .

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللا إرادية .
§ ٢ - والعدل ههنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأول . فان العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التي يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب . § ٣ - والعادل في المعاوضات المدنية هو أيضا نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابي

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعوض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

- الارادية واللا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذي جئنا على تفصيله - يعنى النسبة الهندسية التي فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصباء التي يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ - تناسب حسابي فقط - يعنى بياق الطرح لا بخارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد

استحقاق الأشخاص .

فقط . فليس بهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرازا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعة يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجرد أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ - وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضرب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

- ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة - هذا حق بنصه وفصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسترد مع الأسف سلطانها .

§ ٤ - هذا الظلم - يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .

§ ٥ - اصطلح عليها العرف - فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة

الاعريقية . ومع ذلك اضطرت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثاني بالأقل ، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ — من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضي . وما الذهاب إلى القاضي إلا ذهاب إلى العدل ، لأن القاضي يشبه أن يكون العدل الحى المشخص . يجاء إلى القاضي الذى يمسك بين طرفي المتصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل يجتوز الحصول على الوسط القويم . § ٨ — فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضي نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضي — بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف — يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول اليه ، أعنى أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ — غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ — التجئ الى القاضي ... العدل الحى المشخص — تعبيرات جميلة بحلال الموضوع .
— لقب المصلحين — ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكمون في الواقع الا اذا رضيم الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العنوم يتجنبه حتى يفر من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم الا في القضايا المدنية .
§ ٨ — والقاضى يسوى بين الأشياء — تكرير لما قيل آنفا .
فكل واحد من المترافعين يعترف — ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف البتة بأن القاضي كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون ممثلاً للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفي تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضي والذي يقسم شيئاً إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - في شيئين تساويا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذي منه نزع بعض الشيء . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزع من هذا الذي عنده الأكثر وما يلزم رده على ذاك الذي عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذي عنده الأقل كل الكمية التي بها يفوقه النصف، وأن ينقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط $ا ب و ت$ مساوية بعضها

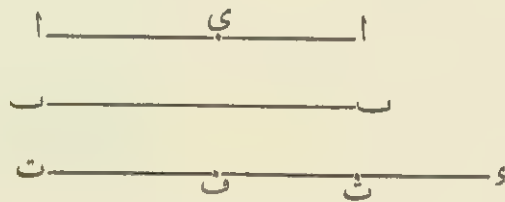
§ ٩ - في اللغة الإغريقية - لقد توسعت قليلاً في هذه النقطة لأجعل التقريب الذي يفعله أرسطو أكثر ظهوراً . وإن هذه المعادلات الاشتقاقية غير، أمونة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها إلى "قرايتل" الذي ربما كان هو الذي أوحى إليه بهذه المقارنة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التقاسيم هي نظرياً أبسط ما يكون . وأما في العمل فالتقدير هو دائماً صعب جداً . ومهما قال المرء في نفسه أنه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذاك فالمقياس دائماً دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط - ابضح هندسي محض لا يزيد شيئاً على بيان الموضوع بل ربما

يضره .

لبعض فن ١١ يحذف الجزء أى وإلى ت ت نضيف الجزء ت و فينتج أن الخط
بتمامه ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و وبالجزء ت ف . وهو يزيد إذن أيضا
على ب ب بمقدار ت و .



(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل،
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين
وعلى صورة معينة، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك
بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا أن اسم
الرجح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من
المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعبارة
هذا أنه أفاد ربحا، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

- (قد يمكن أن يقال ...) - كل هذه الجملة التى وضعها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا
محلها وإن كانت كل النسخ المخطوطة شئها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يثبتون صحتها . راجع فما
يلى الجملة بعينها مكررة في الباب التالى ف ٧

§ ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا - هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق آنفا مباشرة .
ولا شك في أن بالمتن تشويشا في هذه النقطة ، ومع ذلك فإن أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى
أتى بها في الفقرة الخامسة .

القانون فيها للمتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للراء أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحاً .

§ ١٤ - وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوى من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ - فالعادل هو الوسط القيم - في العدل المتعوض والوازع .

الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل — خطأ الفيثاغورسيين — قاعدة المثل بالمثل
التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية — قاعدة المعارضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ،
وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء إنما هو اصطلاحى صرف — الحد العام للعدل وللظلم .

§ ١ — المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك
هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء
للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع
العدل المعوّض والوازع . § ٢ — ومنع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما
هو عدل "رادابنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ — غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب ، مثال ذلك إذا
كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فإنه لا ينبغى أن يضرب هو أيضا ،
وإذا كان على ضدّ ذلك رجل ضرب القاضى فإنه لا يكفى أن يضرب . بل يلزم
أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفرّق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ — المثل بالمثل أو القصاص — اضطرت الى أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة
الوحيدة التى استعمالها المتن

— وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين — الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مسألة العدل النسبى .

— أن يحتمل المرء ما قد فعل — لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض المفسرين الى
"هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ — من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب — وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ - على أنى أعترف بأنه في جميع المعاملات العادية التي يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أعنى المبادلة التناسبية والتي ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لاتقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدي مع التناسب ما قد قبل . وفي الواقع من الأمر أحد الشئيين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذي أصابه ، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعايضة في المنافع هي قوام الجمعية . § ٥ - وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألفاف في أهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤديوا إلى كل منهم ما آداه إليهم من المنافع فان ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف في دورك مع ذلك الذي صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفا جديدا تسديه إليه .

§ ٤ - هو عين رابطة الاجتماع - تلك هي نظريات حقة كل الحق وإنسانية كل الإنسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدها بمحدد أضبط ووضحها أكثر من مرة في السياسة . وإن هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعى الثانية .

- الشر بالشر - يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

- ضرب من الاستعباد - بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيبون عبيدا للخبثين أو تبدل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ - هيكل الألفاف - في المعنى ما في اللفظ من مسحة الادعاء .

- خاصة اللطف - يجب لانهار المعنى أن يضاف اليه "وعرفان الجميل" .

§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلا المعمار أ وصانع الأحذية ب والبيت ح والحذاء د . على هذا المعمار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذى يعمل به . فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل فى المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوى أكثر من صنيع الثانى فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تمشى فى جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذى يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذى يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين . بين طبييين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ - على هذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التى تحصل عليها المعاوضة

§ ٦ - بشكل مربع - سرف آخر فى استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .

- على ما قد ذكرت - يعنى أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تمشى ... - راجع ما سلف فى الباب السابق ف ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا فى موضعها .

- بين طبييين - من حيث كونهما طبييين .

§ ٨ - على هذا حينئذ - التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن

يظهر أن نظرية العملة هذه هى استطراد فى هذا الموطن ويمكن مراجعتها بالتطوير فى السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجى الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيما بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالى للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم هذا يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعيار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية ثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكن ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء ، غير أن الحاجة التى بنا بعضنا لبعض هى فى الحقيقة الرابطة المشتركة التى هى ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هى . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضعة أعطى للعملة فى اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون ، لأن العملة لا توجد فى الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفى قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحداء هى أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التى بنا ... - فقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع .

- اسم مشتق - اضطرت الى أن أتوسع هنا فى نص المتن لأن لفتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب الاشتقاقى الذى يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشدة ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .
- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة فى الوطن الذى أتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشتراط علاقة التناسب متى كانا قد اتما المعايضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائماً أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كنا نتكلم عليهما آنفاً . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حققة ، لأن هذه المساواة يمكن أن تقتصر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع أ والغذاء الذى ينتجه ث والحذاء ب وعمله الذى وصل الى حد المساواة و فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرب بين طرفى المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو انه متى كان رجلان لاجابة بأحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعايضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عند الآخر . فاذا كان فى حاجة الى النبيذ مثلاً فانه يعطى عوضاً منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئتين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شئ فى الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعايضة فى الاستقبال متى مست الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عنها ، فهى لا تحفظ دائماً قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبت من قيم الأشياء

§ ١٠ - كما نتكلم عليهما آنفاً - ر . الباب السابق ف ١١

- فى شركة حققة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعايضة الخصوصية التى يشركان فيها .

- فليكن الزارع أ - ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تصابق الفكرة عوضاً عن أن تساعدها .

§ ١٢ - اذا لم يكن ... فى الحال - بطول الاستطراد شيئاً فشيئاً . وهذا هو من الاقتصاد الداليسى

وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف فى السهو عن أن موضوعه فى هذا الباب إنما كان تنفيذ نظرية

الفيناغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حيثئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فاذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المستوى بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ - وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهو تجعل كل شيء ممكن القياس نسبيا لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار أ عشرة مناجم ب وسيريرث وليكن أ نصف ب أعنى أن الدار تقوم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السيريرث لا يقوم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ - حيثئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ - إنها تسمى العملة - تكرر لما مر .

- فلتكن دار أ - تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ - حيثئذ يرى - نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلي حر والذي يعرف كذلك أن يجزئ على نفسه بالنسبة للغير وأن يجزئ بين أشخاص آخرين ، والذي يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشئ نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظالم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفسه ، لأنه إذا كان الشئ طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسطا عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل مما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بأن هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظالم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبما يحىء كما لو كان الشأن فى الظلم أن الضرر الاقل ليس فى احتماله
والاكبر فى اتيانه .

§ ١٧ - تلك هى الاعتبارات التى كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى
طبيعة كليهما وعلى الظالم والعاقل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ - الضرر الأقل ... ليس فى احتماله - مبدأ أفلاطونى . راجع "الفرغياس" ص ٢٨٤ من
ترجمة فكتور كوزان .

الباب السادس

- في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضى المدنى وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ - لما أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أو جناية لا يكون بعد ظالما أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالما ومذنبا فى كل نوع من الظلم ، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق ؟ أفلا ينبغى هنا أى تفريق بحال من الأحوال ؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى جرت به الى هذا . § ٢ - لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق ، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٦

§ ١ - لما أنه من الممكن - يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آثمة دون أن يكون الفاعل آثما تماما . وإن العادة وحدها وضمير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التى فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

- ومذنبا - زدت هذا اللفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفى وحدها .

- اذن - هذا يعود على السؤال الأول لا على الثانى مادام أن أرسطو يقول أنه لا بد من تقدير الظروف والنيات . على أن فى مذهب الرواقين الذى هو أشد لا يراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤثمة على السواء ويجب العقاب عليها . هذا غلظ .

§ ٢ - يجوز أن لا يكون لصا - لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطيئة واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ — ذكر فيا سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل .
غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا . أعني
العادل مطبقا على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار
متساوون إما تناسبيا وإما شخصيا وإما عدديا . وبالنتيجة كلما كانت أحوالهم
ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض .
بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبه قليلا أو كثيرا . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد
قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكنا ما دام الحكم هو
الفصل بين العادل والظالم . وحيث يكون الظلم ممكنا قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة ،
لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائما ظلم حقيقي أى فعل إسناد المرء
إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضرارا حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله .
§ ٤ — ذلك هو الذى يجعلنا لا نسند السلطان الى الشخص بل الى العقل ، لأن
الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ — ذكر فيا سبق — في الباب السابق ف ١

— العادل المطلق والعادل الاجتماعي — هذه المناقشة لا رابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها .
بل بالأولى تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستقصيها في الباب السابق .
— والذين هم أحرار متساوون — هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعتها أرسطو في كل سياسته . ولكن
لسوء الحظ ما كان القديما يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد .
— عدل كيفما اتفق — لا توجد جمعية أيا كانت مبلغها من الرذالة تستطيع أن تستغنى عن العدل
أو بالقليل مظاهر العدل .
— الحكم هو الفصل — هذه الجملة توجد بعينها تقريرا في السياسة لـ ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من
ترجمتي الطبعة الثانية .
— فليس هناك دائما ظلم حقيقي — هذه هي المسئلة التي وضعت في أول الباب .

طاغية. لكن القاضى الذى أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة. فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه. وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير. وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضحت ذلك فيما مضى.

§ ٥ - حينئذ يستحق القاضى مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار. وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة.

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندمجان فى الحقوق التى تكلنا عليها ولكنهما يشبهانها. يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من نملك. وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه. وما كان امرؤ ليريد مع الروية الاضرار بنفسه. لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته. حينئذ فلا شئ هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

§ ٤ - وهذا هو الذى حملنى على القول - راجع ماسبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ - هى الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرء. إن التكريم هو اسمى مكافأة فى طاقة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطمعون فيها لأنفسهم.

§ ٦ - من نملك - هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر، فإن السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده.

- بجزء منه - هنا ترك الفيلسوف نفسه تتخذه بعبارة مجازية. راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من ترجمى الطبعة الثانية.

والسياسى . فالعدل السياسى لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين فى مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لزوجته منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لما ملكت يمينه . وإن العدل الذى يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المنزلى الذى يختلف هو أيضا عن العدل السياسى والمدنى .

— العدل المنزلى — راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعى وفي القانون المدنى والسياسى يلزم التمييز بين ما هو طبيعى وما هو قانونى محض -
الاشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محللا للتغير من القوانين الانسانية - يوجد تحت
كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الحرية الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ - في العدل المدنى وفي القانون السياسى يمكن التمييز بين ما هو طبيعى وبين
ما هو قانونى محض . فما هو طبيعى إنما هو هذا الذى له قوته ذاتها حيثما كان وليس
تابعا البتة للقوانين التى يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانونى محض هو
ذلك الذى يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء .
غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر
بجمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا لا تشتري لا نعجة . وعلى هذا النحو جميع
النصوص الخاصة بالأفراد، فللقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" .
وذلك هو الشأن فى كل ما توجه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس
من يرى أن العدل فى كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية للتغير . وعلى رأيهم
يكون ما هو طبيعى حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

- الباب السابع - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٧

§ ١ - فى العدل المدنى وفى القانون السياسى - لا يوجد فى المتن الاكلية واحدة .

- ما هو طبيعى... قانونى محض - تمييز عميق وبسيط يبطل جميع ضلالات السفسطائيين الذين يظنون العدل
لا يتعلق الا بالقانون .

- أن تذبح معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الائمة النافهة .

- الى برازيداس - وهو قائد لقدموى هلك فى حرب بيلو بونيز يا . وان القانون كان فى استطاعته
أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل فى كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه المناقشة فى "غرياس" لأفلاطون ومقدمة قلقليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الانسانية والحقوق التي تقرها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجوئه . بالنسبة للآلهة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبعها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى غير العدل ، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضع والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تقدر بها الأشياء . فإن مكابيل النبيذ والخنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنما في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيرا أحده من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الإطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأي أستاذه أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبعها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأي المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء منه . بل هو يؤيد دائما وبحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بطبع أو بعارة أخرى مبادئ . - وبهذه المثابة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد افترق بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذي يقرر أن اليدين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين لك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنما في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس إذا كانت تخضع فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فانها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . § ٧ — يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذاً على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني . فان ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلا ظالما قانونا، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس الا ظالما في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جنس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

— وذلك هو خيرها — راجع في السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجى الطبعة الثانية .

§ ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية — الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ — بمعنى الكلمة — زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

— الفعل العادل — الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتحصيل .

— فيما بعد — في الباب التالي .

الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال الا إرادة أو التي ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما -
في سبق الاصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التي يجبر إليها - في الخطايا التي يمكن المغفرة عنها والخطايا
التي ليست محللا للعفو .

§ ١ - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هي كما أتينا على بيانها ،
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا
في الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا
بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما في هذه الحال .
§ ٢ - حينئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار
أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،
وبالتبع قد يكون في الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما
وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عالما بما يفعل في الظروف التي لا تتعلق إلا به
ودون أن يجهل الشخص الذى اليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التي أستعملها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٨

§ ١ - الفاعل مريدا - مبدأ بديهي كان على بساطته متنكرا في طائفة من النظريات . وهو على
ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يودى به إذ قرأ أن الرذيلة ليست إرادة البتة .

§ ٢ - أو ظلم - وكونه إراديا هو الذى جعله مردولا أو معاقبا عليه .

- جريمة - زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التي هي غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ - فيما سبق - راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها

طويلة بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرمى إليه، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك فجعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة، فان هذا لم يكن ليتعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضُرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الجاهلين، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرده مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت اليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادى والتى نفعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلمتها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلاً أن يسلم أمرؤ مالدیه من ودیعة على رغبه وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى ودیعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنسبة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نية الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فان ما تفعلها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي نفعلها بلا اختيار فهي التي لم تكن نتدبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضر الإنسان موطنه على ثلاث صور مختلفة . فبديا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأى غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للبحر بل لإحداث ونز بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النحس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة اذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منحوس الطائع

§ ٥ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أى بدون سبق اصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق اصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أوسطو يفصلها فيما سيلي . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالإرادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فان أفلاطون الذي ربما كان أرسطو

قد استعارها منه لا يمجدها صحيحة وينقدها تمشيا مع نظريته في أن الرذيلة غير إرادية .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يتجنبه بحذر أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ - وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فينا . وبسبب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظالمة وتلك هي من غير شك مظلوم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريفا في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يجرى على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ - وآخر متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجماع وسيئ الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي ثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار الغضب . § ١٠ - في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سيئى النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فإن الذي اجترأ على الهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

§ ٨ - وثانيا - قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذي أتاه أرسطو .

§ ٩ - وآخر - النوع الثالث والآخر للخطيئة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو

إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ - ولكن هنا محل وفاق - تكرير قليل النفع لمضى جلى كل الجلاء

§ ١١ — إذا ضرَّ إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً. ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماماً في حق الرجل العادل، فهو عادل حقاً متى أتى عملاً عادلاً بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلاً إلا إذا كان صادراً عن إرادة وحرية. § ١٢ — أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماماً بل بعناية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ — ضرر... عمداً — هذا وكل ما يليه إلى آخر الباب هو ضرب من التلخيص.

§ ١٢ — لا بالجهل تماماً — من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينتقد نظريته.

— بل بعناية — تسببها الشهوة ولكن لا نعوذ بها.

— ولا جديرة بإنسان — هذا هو بالبدئية ما هو مفترض حكماً في جميع القوانين العامة. وفي مذهب

أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التي يعتبرها غير إرادية.

الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ "أوريفيد" - الظلم الذى يرتكبه الانسان دائما إرادى، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد على بعض اعتراضات - تعريف أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - "غلوقوس" و"ديويد" - فى قضية ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانطلام وما هو الظلم . وبدياً هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذابح أُمى وإنى لقائله"

"هى وأنا كنا نريده . نعم والأمـر صدر منها"

أفـيكون جائزاً فى الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائما ؟

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ٤ ب ٩

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسئلة التى يضعها أرسطو هما ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا فى نظريته .

- وبدى هل فهمه "أوريفيد" - فى المأساة المفقودة "بليرفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت فى طبعة "فيرمين ديدو" أوريبديس فراجانتان .

- انسانا يريد أبدا طائعا مختارا - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن فى حالة الغضب الشديد والياس قد تطالب الى آخر أن يقتلك كما يدعى "بليرفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

- ارتكابه إرادى دائما - ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الإنسان دائراً بين الإرادى واللاإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظام إرادا تارة وغير إرادى تارة أخرى ؟ § ٢ - وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الإنسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذي يأتيه الإنسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الإرادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الإنسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذي يلقاه الإنسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يحدون الغير يعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلقى شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يحتمله الإنسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً بالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها ، لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقى . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - ان كثيراً من الناس يحدون ... لا شك في أن أرسطو يقصد التكم في هذه النقطة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذي يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه - يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده . وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة باتيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرره وظلم من جانب من يقارنه ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالنسبة اليك أنت الذي تستحقه .

المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل العدل .

§ ٤ — ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسمى الى نفسه باختياره التام يلقي الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هي مسألة أوردوها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يأثم المرء في حق نفسه . § ٥ — يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خير أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ — وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ — كما قلنا — في الباب السابق في الفقرة الأولى .

— عديم الاعتدال — هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ — قيد آخر — الشرط المقدر في بادئ الأمر لأنه طبعي في ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا إبرازا في غاية المناسبة .

§ ٦ — ظلما حقيقيا — قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذى ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على تقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

٧ § — لا يحمل امرؤ ظلما أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايضه "بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة ."

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خلصة .

٨ § — يرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتان للبحث وما كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذى يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذى يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسىء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذى ذكرناه جائزا وإذا كان الذى يعطى أكثر مما يلزم هو المسمى دون

— عديم الاعتدال الذى ضل قياد نفسه — والذى لكونه ليس مالكا لنفسه لم يكن يعمل عالما ماذا يعمل .

٧ § — "هوميروس" — الايادة . النشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايضه — أى بسلاحه على سلاح خصمه .

٨ § — يرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تنتج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنفا في أن أستتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آنفا . وسيرجع اليها أرسطو في الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبحض إرادته الحزّة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هذا الحد هذه المسألة التى نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يحب من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيقى، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجل نصيب ؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بحل يستفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضد إرادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى مادام أنه يريد، بل لم يصب فى الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ — ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذى يجرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشئ المعطى ظلما هو الآثم الحقيقى، بل إنما هو ذلك الذى يحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو فى ذلك الذى يعدل الأنصباء دون الذى يقبلها .

§ ٩ — ظلما فى حق نفسه — هذا يناقض ما قيل آنفا . فان العطفة هى إرادة محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آنفا إن المرء لا يحتمل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سبلى .

— للذين طابت أنفسهم عن المنافع — لا يصيبهم غبن اذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالروية والتدبر . — بأجل نصيب — نصيب الرجل التزيه على المعنى الذى يقصده أرسطو ليس فقط النصيب الأجل بل هو وحده النصيب الجليل . فان الأنصباء الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ — ان الخاطئ هنا هو — بالنسبة الى العدل بمعناه الأخصى ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ - نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "فَعَلَ" ذات معان متعددة ويمكن أن يقال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أماتت كاليد التي أكرهت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظالما، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ - وبتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكما جائرا وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالما حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالما أيضا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبا يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكما جائرا وهو عالم به فقد ارتكب افراطا إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يحكم جورا لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذلك الذي في هذا الوضع يحكم ظلما بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلا، إن لم يكن لياخذ أرضا فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا .

§ ١٤ - يخال الناس أنه لما كانت الظلم إنما يصدر عنهم وبمحض إرادتهم

§ ١١ - ظالما - في الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخاء .

§ ١٢ - حسب نصوص الحق القانوني - بل ولا في نظر الأخلاق إذا كان خطؤه غير إرادى أبدا .

§ ١٣ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... - الحق بيد أرسطو وإن كان هذا الظلم على وجه العموم قد يكون في نظر العاى أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي مظالم حقيقية ومحلبة للذم .

- فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا - ويمكن أن يكون قد تأثر بمبول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يترتب عليه أو إعطاء القاضي
قدرا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا ، ولكن إثبات المرء أفعالا أخرى ولديه من
الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .
§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعترف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى
بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ما هو العسل والنبيذ والخربق والكي والبترة ،
ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفي أى الأحوال يلزم استعمالها
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ — وبناء على هذا رأى عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يظن هو أكثر وسائل
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعيد أن يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء — والحق مع أرسطو . ولكن رأى العام لا يستمين بأمر العدل
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يعجبون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن في اكتساب
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاولة هذه الأمور — هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . راجع ك ٢ ب ١ ف ٧
§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما — مسألة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزنى ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقي لأمنه ويعمل ساقيه فرارا الى أول مقر يلقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفي أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاوله الطب وتدير الصحة لا ينحصر فقط في القطع أو في عدم القطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فان مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقة والتي يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات آخر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شيء أيا كان يصير ضارا . ومن الموجودات آخر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — في الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق في التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطاع عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هي الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصبح شرورا على حسب الاستعمال الذي تستعمل فيه . — إنما هو الإنسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

الباب العاشر

في العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغة عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فإذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا نقصر على مدح العدالة والرجل الذي يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال المدوحة التي هي غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذا نتكلم على شيء لنقول إنه في ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشدّ عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذا لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذي تميز به هذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والثناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هي الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يتبع ... طبعاً - هذا هو في الواقع متم لنظرية العدل .

- مطلقة المماثلة ... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفروق على ما بها من الدقة في ناية الإحكام .

- جميع الأفعال المدوحة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مشكلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتحرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملائما . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحينما لا يكون الشارع وحينما يكون قد انخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام

§ ٢ - بوجه ما - هذه المعاني موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه في بعض الأحيان . - العدل هو أيضا أحسن - لأنه ينتمى الى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موفق - تعبير حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولدنه كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كنت" . فان الضمير إذن يحمل قوانين حقيقية تنفذها الارادة .

فى ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعنى بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ — حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل فى بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير فى ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التى اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل انما هى تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التى يجب أن يتخذها . § ٧ — إن السبب فى أن كل شىء لا يمكن تنفيذه فى المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التى تستخدم فى فن المعمار فى "لسبوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم نثنى وتتشكل بشكل الحجر الذى تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التى تعرض .

§ ٨ — يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأى نوع من العادل يفضل له العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذى يؤثر بحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التى ذكرتها ويزاورها فى سلوكه والذى لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التخرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقى الخاص بل الفضيلة انما هى العدالة التى هى نوع من العدل والتى ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ — تعديل عوج القانون — من المستحيل أن يعبر فى هذا الموضوع عن احساسات أدخل فى باب الحق وأعمق غورا مما يصنع أرسطو هنا .

الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما في حق نفسه حقا - في الانتحار - للجمعية حق في كراهته - أنه جنائية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - ايضاح هذا رأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان ظالما ومجرما في حق نفسه . يلزم أن يُعد في الواجبات التي يفرضها العدل كل الأفعال التي يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو يحظره . § ٢ - زد على ذلك انه متى أحدث انسان ضررا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذر له في أن يقابل ضررا بضرر وقع عليه ، فانه يكون بذلك قد صير نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شئ وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه في سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون . فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو ؟ لأنه إن كان يالم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أويديم ك ه ب ١١

§ ١ - يرى أيضا - هذه المعاني لا تتسق مع الماسضية . وإن آخرنا شر للأدب إلى أويديم المسيو "فرتسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أويديم . راجع مقدمته ص ٣٤ و ص ١٢٠ من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى متبه عليها في الباب التاسع ف ٨ وما بعدها . - وما لا يبيحه القانون فهو مجرم - يجب أن يزداد على ذلك : في الأفعال الآثمة أو على الأقل الأفعال المشكوك في أمرها . وقد أنحى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ه ص ١٩١ من ترجمة كوزان) وأما الرواية فانها أباحتها .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذى هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه بالمعنى الذى فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الاطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يحرم عرضا هو رذل كالجبان الذى كما نتكلم عنه آنفا ، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق ، ولو أسند اليه هذا الفساد لا ستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والعاقل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر ، وسابقا على كل تحريض لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يألم ويفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد ، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظلما بمحض إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زان بزوجه ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقب حائطه ، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار — هذه المعاني مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما

يقول أرسطو إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعا من عدم الايمان .

§ ٤ — أن يكون ظالما لنفسه — رجوع الى مسألة يظهر أنها قد انتهت .

— الذى كما نتكلم عليه آنفا — راجع ب ٩ ف ١٦

§ ۸ - بالواسطة - یعنی باعتبار مادی لا باعتبار ادبی .

§ ٩ — إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في تائله . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذا لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلماً على نفسه . ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ — هـاك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى

الأخلاقية .

§ ٩ — عدل السيد في عبده — لأن أرسطو يعتبر العبد دائماً بجزءه غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطبق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه ممكن .

— في جميع نظرياتنا — راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ — والفضائل الأخرى الأخلاقية — يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب الماضية ينتقل الى الفضائل العقلية فيما يلي .

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إيتاء النظريات السابقة ضبطاً أوفى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثاني الذي يعادل في الأشياء الممكنة ومحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحساس وللذكاء والفراسة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كل الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن التعرف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه بنى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر ٠ ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعنى باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدافة .

- دائم الانتباه - راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر المعاني متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلاً .

- حدّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المعنوية فإن المقياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأ أفلاطوني الخلقه الرواقيون فيما بعد كما انخله أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما التزام الوسط واتباع الطريق الذى يهذى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك فى صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا فى الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا فى البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى ، وعيه أنه عام جدًا وأنه متغير تبعاً لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه لجعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ - للجسم والصحة - تشبيه مكرر فى الأدب الكبير ألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

§ ٣ - تعريفا وافيا - يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنس ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أويديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى فى الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رأيه موجود مرة أخرى فى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ ولكنى لا أوافق على هذا رأى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعرضها الذى يذكره أرسطو فى هذه الفقرة موجود فى كل ما يلى (راجع فى هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ - سبق بنا ... - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هذا النحو الجزء الذى هو موصوف بالعقل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التى لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هى عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التى وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعى فى الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها فى النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس ما دام أن معرفة هذه الأشياء تحصل فى كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ - من جزئى النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العلمى والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفى الواقع أن عادلك وحسب هما فى حقيقة الأمر شئ واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التى ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة . وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآخر - هذا هو الحكم والتصور ومجرد رأى . وفى الواقع أن تقسيم أرسطو ليس محكما ، فانه لا يمكن أن يميز فى النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانما هى خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو فى "كتاب النفس" بهذا الرأى ، بل يقسم النفس بأجل من ذلك الى حساسية وفطنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتى .

§ ٦ - الجزء العلمى ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل فى أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ و يوافق عليه بحس مباشر . وأما فى الفكر فانه يبحث عما يجب أن يعتقده وما ذا يجب أن يعمل بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المعادل لربما كان أضبط .

- خلافا لما هى كائنة - والتى هى بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعنى أنه لا يوجد فى النفس فى الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذى يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التى ينطبق عليها .

§ ٧ - فلننظر حينئذ بالنسبة لهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

§ ٨ - يوجد في نفس الانسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن للحيوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تتدبر وتعادل ، لزم للأسباب عينها أن يكون عقل الانسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقرّ من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

§ ٧ - لأن في هذا فضيلة - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٢

§ ٨ - والغريزة - في "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه شيئاً . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

§ ٩ - حب الأشياء وكراهتها - على تقدير (الأدبية) .

- هذا الاختيار ليس الا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الغريزة بالاختيار وتتحد به .

- الفطنة - هي الفاعلة .

- والحق - الذي يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأمل المحض والنظري الذى ليس عمليا ولا محدثا فالحير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بديا ثم التفكير الذى تفعله النفس متوجهة إلى شئ تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما مادام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذا فى ذاته لا يحترق شيئا . ولكن الذى يحترق فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظري المحض — راجع فى كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظري — زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأغريقى ما تحصله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

— مع الغريزة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا لتى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للاحداث الحقيقى بالكائن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الإحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . ولمنى أعلن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأولين لا ينبغى البتة أن يدرسا فى علم النفس (البسيكولوجيا) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لأن إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ — الماضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون" . ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آتقضى . إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول

” الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا اختيار له “

” فانه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان “

§ ١٤ — على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخريجد الحق على أكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

— للشيء الذى يراد فعله — والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

— لأن إحسان الفعل — راجع بداية الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ — لأغاثون الشاعر — المذكور فى ”مائدة أفلاطون“ والذى يبين على أرسطو أنه يعتد به كما يعتد باستاذة . وهو يستشهد به ”فيا سيلي“ ب ٣

— الله ذاته فى هذه النقطة — لقد نبه ”زيل“ فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن ”فباندر“ يورد هذه الفكرة عينا فى الأولية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ — على هذا حينئذ — نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيحة .

الباب الثاني

لنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، العلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل — في العلم — تعريف العلم — ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم — موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى — العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية — ولكنها أقل وضوحاً منها — الاستشهاد بالقياس .

§ ١ — من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمى موضع .

لنسلم بدياً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هي خمس : الفن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأي إلى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ — وسيعلم بوضوح ما هو العلم — إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حد التقريرييات — بهذه الملاحظة وحدها ؛ نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه

— الباب الثاني — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ٢

§ ١ — من أجل أن نحدد البحث — يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير إلى كتاب النفس وإلى المنطق حيث ناقش فيها هذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجحي . والأنولوجيا الثانية (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجحي .

— هي خمس — ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة . إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هذه النظرية في كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغي مراجعة هذه المناقشة الكبرى التي تفتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ — بهذه الملاحظة وحدها — هذا هو الوصف الفعال الذي يستند أرسطو على الدوام إلى العلم . راجع على الخصوص الأنولوجيا الثانية ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجحي .

لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ماهي
فإننا نجعل تماما ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفلتت من مرمى عقولنا . الشيء
الذي عُلِمَ والذي يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على
ذلك أزلي لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن
الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه
قابل لأن يُعَلِّمَ وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلِّمَ . حينئذ كل ما يعلم أو كل
تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يجيء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك
في الأنولوجيا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو
كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من
الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج والنسبة لها لا يمكن إجراء
الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وعلى جملة من القول فإن العلم هو
بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي بينها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على السواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو
أزلي وغير قابل للتغير .

- الأشياء الأزلية غير محدثة - لا شك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .
- § ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما حل أفلاطون على أنه ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان
لا يرى أن الفضيلة تعلم وكل علم يعلم استنتاج أن الفضيلة ليست علما كما كان يدعى .
- في الأنولوجيا - الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .
- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - للقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوجيا
الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .
- أصل القضايا الكلية - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوجيا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول
التي اعتقد بواسطتها، فإنه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فإذا كانت المبادئ
ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوجيا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوجيا الأولى والأنولوجيا الثانية جميعا .

ولكن على الخصوص في الأنولوجيا الثانية عاجل أرسطو الايضاح .

- إلا بطريق الواسطة - لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بدئية من النتيجة الصادقة التي

يستنتجها منها .

الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء. الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاج أعنى الأشياء التي تنتجها في الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أى الأشياء التي لا تقع الا في الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلاً فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٣

§ ١ - الانتاج ... الاحداث - هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بعينه في كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن للاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله في العقل الذي أوجده . على أنى لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وإن اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

- في مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعبير المماثل لهذه وتعليقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا تفعل - أى على صورة خارجية وبالمعنى الذي بينه أرسطو آتفا .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بعبارة أخرى تهديها " القطة " .

فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشتهه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ - كل فن مهما كان يرمى الى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبدا أعنى توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ - ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر "أغاثون" .

"الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة"

§ ٥ - أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه .

§ ٣ - كل فن ... يرمى الى الإنتاج - مخالفا بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل فيها .

- الأشياء التي هي موجودة بالضرورة - والتي هي موضوعات العلم .

- أصل وجودها - في حين أن الفن يوجد الأشياء التي ينتجها ويصير خالقا لها الى حد ما .

§ ٤ - الاحداث بالمعنى الخاص - أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

- بحق "أغاثون" - راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقا عليه .

- الثروة تحب الفن - قال المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء هي دائما خارجية .

الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفرق بينه وبين العلم والفن -
مثال بيريكليس - التأثير السيئ لانفعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه
الانسان لن يفقده بعد .

١ § - أما التدبير فانه يمكن الامام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم
مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفأاً للمعادلة والحكم على الأشياء التي
يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة
لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .
٢ § - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة
بعضها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرّفناه .
على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي
يحسن المعادلة . ٣ § - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما
هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم
قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون
خلافاً لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصدددها هنا يمكن أن تكون أيضاً

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٤

١ § - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادى لأرسطو أنه يند مبدأ لمناقشته
أفكار الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

٢ § - كما عرّفناه - أضفت هذه العبارة من عندي .

٣ § - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذي اليه ينتمى إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذي اليه ينتمى الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على الانتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الاحداث ليس دائماً إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرمى اليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "بيركليس" ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكونهم وذلك هو على الضبط الكيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريق يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعني بلفظ التدبير الذي هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— الجنس الذي ينتمى اليه الانتاج — راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الانتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعاني التي سبقته .

§ ٥ — وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير

مفهومة في اللغة الفرنسية التي ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكناً .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة بعيدة الغور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمتنعاننا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلثا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها ترعزع أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمانه . فان العقل لا يرى بعدُ حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يخضع برضاه مفضل على ذاك الذى يخضع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى - أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهروا أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقى - أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو مغلق .

§ ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات - و يظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو النبوغ .

- أما فى التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه فيما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

- فالأمر على الضد - وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للمرء أن يرتكب الخطيئة

غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء فنانا عظيما إذا أساء العمل بنية أن يسبته .

وليس فنا البتة . § ٨ — ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن عدمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

— وليس فنا البتة — المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ — جزآن موصوفان بالعقل — راجع ماسلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

— لا نصيب له إلا الرأي — راجع الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

— وضع يصاحبه العقل — بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة
أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم ، فهي تسمو على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية .
”فيدياس“ ”فوليقليط“ ”أنقزاغور“ و ”طاليس“ - التدبير الذي هو عمل محض يجب على
الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن
هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضا حها ولكل علم أيا كان ، لأن العلم مقترن دائماً
بالفكر (المنطقي) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن
ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضح ومن الجهة الأخرى
الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .
أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن
الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطى إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير
أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل
بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشياء الواجبة
الوجود والممكنة ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نضله أبدا هي العلم والتدبير
والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آقا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .
وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها .

§ ٣ — أما الحذق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فأننا لا نسندة إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاتا حاذقا و"فولقليط" مصورا حاذقا، وأنا لا نريد أن نعنى هنا بلفظ الحذق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ — فمن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"إن الآلهة لم تجعله حراّنا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فمن الواضح أن الحذق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

— فيبقى أن الفهم هو وحده — هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأولوطيقا الثانى ك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ — أما الحذق — لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

— الحذق الحاذق — عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أقزاغور" . وفى هذا من التخليط مافيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

— نحاتا ... مصورا — الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس المعمارى والنحات معا .

§ ٤ — "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فريمين ديدو" ص ٨٠ هـ

— الحذق الحاذق أو الحكمة — وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ — فيلزم الرجل الخاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم ، ويمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسى هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذى تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ — غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعاً للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسماء في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معان آخر، هما دائماً الأبيض ودائماً المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائماً حكيم وأن الذى ليس إلا مدبراً يمكن أن يتغير تبعاً للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعة في جميع الأشياء التي تمسه شخصياً سمي مدبراً ومال الناس إلى أن يعهدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصارة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ — وعلى جملة من القول فبديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداهما بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبدئية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ — مركب من الفطنة والعلم — ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلاً .

— أسمى العلوم جميعاً — ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ — بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر — زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .

§ ٧ — فاذا عني بالحكمة — على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكل الكائنات ، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبعها أقدس من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكوّن منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أقزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكام لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة ، يُرون متقدمين جدّا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبه عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على صدّ ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آثفا عن نعت السليم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه المعاني مختلطة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحطّ أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آثفا عن تفوق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو الى الفكرة التي بينها آثفا .

- حكام - ذلك ليس فقط لعلهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا في العلم .

- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجى يروى أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذفه العمل . أما "أقزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه في ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانسانى لأن الموضوع الأصيل للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لمسا هي كائنة، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يُرمى إليه، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلم وجه عام مطلق فان الانسان الذى يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذى يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يقتصر التدبير على مجتد العلم بالصيغ العاقمة، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملى، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعال وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيبتهم التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة لكنه يحفل ما هي بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذى يعيد الصحة للمريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذى يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملى محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبتي المعرفة هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسى .

§ ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك - راجع نظرية التدبير آفا ب ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ - لأن التدبير عملى - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم .

- رتبتي المعرفة هاتين - أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة — انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغي — المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة — لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة — التدبير لا يمكن أن يشتبه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ — في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاق واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذي يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذي لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشياء يقنن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عمل وفكرى معا لأن الأمر العالى ينص على العمل الذى يجب على المدنى أن يأتيه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العامى رجال السياسة لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ — وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ — ومنظما لسائر الأشياء — انه التشريع الذى يمكن في الواقع تمييزه عن العمل أى تعريف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ — فرق آخر — واقعى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة في الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

— الاقتصاد أعنى ... — ترجمت الكلمة اليونانية بحملة .

حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعته الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مدبرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل "أوريفيد" على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتراني كنت إذن مدبرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمع »
 « — كما يستمتع الحكيم الحامل المتزوي في أواخر الصفوف — بهذه النعم الكبرى »
 « التي أنعمت على بها السماء ، لكن هؤلاء الطاعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
 « الحد أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مدبرين لا يسعون إلا الى نفعهم الشخصي . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تنبئ شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعي التفاتا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغي تقريب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

— "أوريفيد" في إحدى قطعه — الفيلوديت التي لم تصل إلينا . راجع "أوريفيدس فراجماتا"

طبعة فيرمين ديدورص ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنسبة للتدبير الحقيقي لا يختصر فقط في اشتغال المرء

بنفسه .

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً. والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجزباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة. § ٥ — يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكيماً ولا مضطلعاً بقوانين الطبيعة. أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانهما نتاقي مبادئها من المشاهدة والتجربة؟ أولاً يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يعلمون إياه. أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة؟ § ٦ — ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدددها. على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وثقيل.

§ ٧ — حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنّ أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٥ — بهذه المناسبة — زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه متسق مع ما قبله.

§ ٧ — حينئذ يكون جلياً — المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للايضاحات السابقة.

— الحد الأدنى والأخير — في حين أن العلم على ضدّ ذلك يطلب دائماً أن يرقى إلى الحدود الأعم.

المرء أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التى لا محل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلاً فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعاً مخالفاً أيضاً .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أى على المبادئ البدئية بذاتها التى هى عناصر كل إيضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبير أرسطو محكماً على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجزئا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشتبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طبية حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنها في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طبية وحكيمة هي دائما معادلة ، وإن الذى يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقى ، أما المعادلة فإن المعادل يتفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وأنه ليقال عادة إنه إذا لزم الانسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب إلى اويدم ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طبية وحكيمة - اضطررت أن أضع هذين العنيتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث - لأنه قد وصل إلى العلة واستوفى العقل من الرضا حقه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن . راجع الأنولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجمتى .

يقرب كثيرا من الاقيا الموفقة . كذلك لا تشبه المعادلة يجزء الرأى . لكن لما أن الذى يسمى المعادلة يتخذ ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأى . بدياً إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصاً لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريراً تاماً بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فخصاً من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسناً أو سيئاً يفحص دائماً شيئاً ما ويوازن بالتفكير . § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للارادة وللمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولاً ماهى المعادلة فى ذاتها ، وعلى ماذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعايناه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالنتيجة فمعادلتهم قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— يجزء الرأى — كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ — للمعادلة البسيطة — اضطرت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد ، على أن المثل الذى يضربه أرسطو موضع لفكرته تمام التوضيح . فان الفرض الذى يقصده الفاجر ردى . ولكن فكره للوصول اليه حسن جداً .

الذى يجتزاه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائما شيئا حسنا ما دامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التى تكشف الخير وتبلغه .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد وبالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة مادام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فإن هذا يتفق زما أكثر مما ينبغى فى المعادلة وذلك على ضد ذلك يقرّ قراره فى لحظة مع أنهما ينبجان جميعا . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هى فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة فى تمييز الغرض الذى يجب أن نرمى اليه والوسيلة التى يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن نُعمل . § ٦ - وآخر قد يمكن أن يقرر المرء قرارا إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هى تلك التى ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هى تلك التى لا ترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترمى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هى تقويم الحكم تقويما مطبقا على غرض نافع فى نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عوضا عن أن يعتزم المرء الشر يمكنه أن يعتزم الخير . بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التى يتخذها ليست هى التى كان ينبغى أن يتخذها .

§ ٦ - هذا يتفق زما أكثر مما ينبغى - ملاحظات حكيمة ولكنها تطيل بلا فائدة هذه المناقشة التى كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الغاية العليا والمطلقة للحياة - راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وانها تظهر على الخصوص في سرعة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تحملان على تسمية بعض الناس فطنين أذكاء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تستغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزرلية اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تستغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما آمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء أو على الأقل له من النور ما يستفيده من الرأي .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تستغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير - غير أن للتدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضد ذلك تقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشتهى مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطُنًا هم أولئك الذين لم فهم تام للأشياء التى تمهم . § ٣ - على أن الفطنة لا تتحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تتحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطُنٌ حقا يحىء من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشتهى علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ - أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والرفق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ - بلفظين متشابهين تقريبا - اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جد الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرفق شىء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - بأنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة، وانها على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تتكوّن وتتم مع السن - الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المجريين والشيوخ .

§ ١ - جميع الملكات التى جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد . ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفطن . كل هذه الملكات تنطبق فى الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . ففى أبدى المرء حكماً فى الأشياء التى هى فى دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً . لأن مناحى العدالة والرعاية هى تلك التى ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً فى علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ه ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير للكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة فى اللغة الفرنسية كما هى فى اللغة الإغريقية . ومن الصعب مثلاً التفريق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً . ولكنه يتلخص من هذا ومن الإيضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .
- على الحدود النهائية - أن أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذى هو ينطبق دائماً وبوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعر فيما سبيل هذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن ينطبق أيضاً على الحوادث الخصوصية .

- يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً - هذا تكرير لآخر الباب السابق .

٢ § — كل الأفعال التي نأتمها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهى على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير .
 الفطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ — أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إتيانه . حينئذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هي محل للامضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تتفرع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول أنفسها والعلل للغرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلي ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .
 § ٤ — فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذي يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الممالك التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذي يصير المرء عالماً

§ ٢ — أى على الحدود النهائية — زدت هذا التفسير طبقاً لما قد قررنا مضى ولما سيحي .

§ ٣ — في كلا الاتجاهين — هذا مناقض صريحة للذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

— القضية الأخرى — أى الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

— نتيجة للأحداث الجزئية — راجع نظرية تكوين الكلي في الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١

من تجميعي .

§ ٤ — فإن هذا الشعور — لم يستخرج أرسطوفى " الأنولوجيا الأخير " الكلي من الاحساس بمثل هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

— محض هبات من الطبع — وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فإن هذه الأخيرة هي على الخصوص نتيجة العادة .

وحكيا لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ — والذى يثبت هذا هو أننا نذهب الى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرنا هو القادر على أن يحبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان نتفرع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هى أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وآرائهم مهما كان الدليل لم يقم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسطا من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ — هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولنبين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ — ومن أجل ذلك أيضا — يظهر أن هذه الجملة ليست هنا فى محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعانى التى ستصل ثمانية فى الجملة التالية .

— نتيجة أخرى — هذه الجملة ردف للجملة التى قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى فى غاية الاحكام .

— باصرة التجربة — تعبير حسن جميل .

§ ٦ — طبع الحكمة والتدبير — هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين فى حين أن أرسطو يعدّد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأصل السعادة -
التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيره أشد كيبا في الحصول عليها -
ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا
مدموحا - في الحذق في سلوك الحياة - علاقته بالتدبير - انه لا تدبير بلا فضيلة .

§ ١ - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لا تعتبر
البنة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لا تحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأى غرض يكون بالمرء حاجة اليه ؟ لاشك في أن
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا
للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكننا
لنصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

- الباب العاشر - في الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١٠

§ ١ - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فن البديهي الغير المحتاج
الى إيضاح أن الفضائل العقلية التي حددها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذى يسأل عنه هو الوقوف على
المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذى أراداه أرسطو كما يدل
على ذلك إيضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يحرر عبارته .

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فان الحكمة لا تزيد على أن تثقف عقله . راجع في السياسة ك ١
ب ٤ ص ٤ من ترجى الحكاية الخاصة "بطاليس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على ضد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالشأن في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تزاوَل في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقي ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (المجياز) . § ٢ - فاذا كان لا يكفي في تسمية الانسان مدبرا أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون نافعا شيئا للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلو منه . والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفي كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نعملها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - واذا كان يلزمه أيضا أن يطبقها .

- لا يكون نافعا شيئا - للسبب الذي سيقوله أرسطوفيا يلي . فقد يأتي المرء أفعال التدبير التي يهلك إياها آخرو يلزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع . - أنه لا يهم - يظهر على ضد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والافلت مسؤولية الانسان اذا لم يكن ليفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لنصائح آخر . وان التشبيه بالطب الذي جاء به أرسطو ليس من الضبط في شيء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق في هذه المسائل التي الى الآن قد وضعناها وضعا مجردا .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما ما دام أنهما كليتهما فضيلتان بلجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه بكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالا فيه . § ٦ — وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغي أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن الدين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

— وضعا مجردا — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعتراه التفسير في هذا الموضع .

§ ٤ — بلجزئى النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفا بالعقل كلف . لأنه يطبع العقل اذا بُيّن له .

— يمكنه ان ينتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هي الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيراً كافياً .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن الدين ... الجزء المغذى — هذا من الواضح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦ من ترجتي .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ — أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن تأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتى : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغبتهم وإما بجهلهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهرلى ، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصة باستعداد خلقى معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيا .

§ ٨ — وإن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ — يوجد فى الانسان ملكة تسمى الخدق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

§ ٧ — ما قلناه آنفا — فى هذا الباب ف ١

— باستعداد خلقى معين — أى عالم تمام العلم بما يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ — وإن الفضيلة هى التى — لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن بأوضح مما وفاه هنا .

— ملكة أخرى — التدبير مثلا .

§ ٩ — الخدق أو الكيس — هذه هى ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وانه ليحلها محلا رفعا . وقد اضطررت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأننى لم أجده فى لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فإذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدًا . وإذا كانت قبيحا فالخدق ينقلب خبثا . من أجل ذلك عنيانا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ — إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكة . لكن التدبير — وهو باصرة النفس — لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي نتمها فيما بعد « مادمتا نقول دائما إن الشيء الفلاني هو ما يجب أن نفكر فيه وإنه فوق هذا هو في نظرنا أحسن انمكن ... الخ الخ » . هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدًا الجلاء إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجترنا الى الخطأ في المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا في الواقع ما لم يكن فاضلا .

§ ١٠ — ليس هو تماما هذه الملكة عينها — لأن التدبير ليس فاعلا .

— بدون هذه الملكة — فانه بدونها يبقى بلا فاعلية ولا فائدة .

— التدبير وهو باصرة النفس — تعبير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

— كما قلته — آنفا في هذا الباب عينه ف ٣ .

— مادمتا نقول ... — هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة في الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمى .

— الرذيلة تفسد العقل ... — مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

— والنتيجة الواضحة — نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا في هذه النقطة أيضا .

الباب الحادى عشر

فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم يترها العقل
وقوتها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة
لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل
إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة .
يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب
الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير واليكاسة . وهذان
النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة
التي يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن
كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فىنا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى
ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن نتمنى فى نفوسنا
فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا
آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على
نحو غير ما أودعه فىنا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويدم ك ٥ ب ١١

§ ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الأخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة
العقلية وليس التمييز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد
الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجى . وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣
- ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى مما هى .

- الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة فى أصلها إرادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التي تهيئنا
من الطبع وحده .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفى في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ - لكن متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيراً شديداً في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقي مع بقاءه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذى ليس حظه إلا رأى المجرى يوجد ملكان متميزان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد اثنتان أيضاً بالنسبة للجزء الخلقى إحداهما التى هى الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التى هى الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ - من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعاً مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحاليله محقاً بالجزء مبطلاً بالجزء ، فقد اتخذ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعاً مختلفة للتدبير ولكن كان محقاً في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ - والذي يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ - متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم - رآه الإرادة . راجع فيما سبق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١

§ ٣ - ولقد كان سقراط في تحاليله محقاً بالجزء مبطلاً بالجزء - ربما كان من الصعب على أن أقول

بالضبط إلى أية محاور من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هى ببساطة على الخصوص في "مينون" وفي "الجمهورية" ك ٤ ولكن لا أجد الرأي الخاص الذى ينقده هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "أكسينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد اتخذ . فيجب اعتبار هذه النظرية التى ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .

§ ٤ - اليوم - يرى "فرتس" في طبعة "الأدب إلى أويديم" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم

وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن ان يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير . وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبنوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ - ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم ، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ - يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تفيدنا أيضا فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

- المطابقة للعقل المستقيم - هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤ .
§ ٥ - أنواع من العلوم - لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها اليه أرسطو . فانه فى "مينون" مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ما دامت لا تعلم . وهذا المذهب بعينه ظاهر فى "فروطاغوراس" وفى محاورات عديدة .

- أما نحن - يرى فرتش فى طبعة "الأدب إلى أويديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .
- إلا مقترنة بالعقل - الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أسناذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ - فى الحكم على هذه النظرية - من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت إلينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »
 « مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل
 الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائر لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا
 الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها
 جميعا . § ٧ — من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية
 في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء
 النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكرة بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرعى إليه وما دام التدبير هو الذي
 يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ — ولكن مهما كان التدبير نافعا
 فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من
 نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

— الذي هو وحده يشملها جميعا — هذا يناقض ، فيما يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات
 سقراط .

§ ٧ — بجزء من أجزاء النفس — لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطيع العقل .

§ ٨ — يتسلط على الحكمة — من الغريب أن أرسطو هنا يستند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل
 من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص الجهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا
 في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى
 ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا تعمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه يرى "أقزاغور"
 أعلى مكانة من "بيركليس" .

في الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التي تكفلها لنا . فوظيفته هي أن يؤتي بعض العلاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتي الصحة نفسها . وآخرها فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هي التي تأمر بكل ما يقع بلا استثناء في المملكة .

— لا يتصرف في الصحة تصرف السيد — ربما كان الأوفق أن يقال : ” في استعمال الصحة “ كما يؤيده ماسيلي . فان الطب يكتفي بإعادة الصحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التي آتاه الطبيب لإياها على ما يهوى .

— لا يؤتي الصحة نفسها — إيضاح لما سبق وتأيد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة المضادة للبهيمة هي بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النمط الذى يتبع فى هذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية - فى الاعتدال والنبات على المكروه - رأى مقبول فى هذا الموضوع .

§ ١ - على أثر كل ما تقدم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشعب ينبغى على الخصوص اجتنابها فى الأمور الأخلاقية : وهى الرذيلة ، وعدم الاعتدال الذى لاضابط له ، والجفاء الذى يسقط بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدى اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما فى غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هى ضد الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذى يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذى يزعجه منا . أما الملكة التى هى

- الباب الأول - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١

§ ١ - الجفاء الذى يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا فى عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آثار افراط فيه .

- الى مستوى البهائم - اضطرت الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

- الذى يكفل لنا ضبط ... - اضطرت أيضا الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

ضدّ الجفاء البهيمى فاليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقديسة .
وتلك هى على التحقيق فكرة "هوميروس" فى إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"
يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بابن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلةٍ معجزةٍ، يكون ذلك
بداهة باستعداد خُلُقٍ من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البهيمى
الذى تكلمنا عليه . ذلك فى الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمة كما
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسى هو فوق الفضيلة العادية فإن
الجفاء البهيمى هو أيضا شئ مخالف جدّا للرذيلة نفسها . § ٢ - لا شك فى أنه
من النادر أن تجدد فى الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون إذ
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسى" . لكن
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .
وقد يخلصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشثوم . ولقد

- فضيلة فوق انسانية - يظهر أن فى هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الاياذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمة ... بالله - راجع الفكرة المماثلة لهذه فى السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجى

الطبعة الثانية .

- التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون - يذكر أفلاطون هذا التعبير فى "ميتون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - فى هذا الكتاب عيه ب ٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذى يذل الشهوات والثبات الذى به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البعثن، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتهه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ - وفى هذا يلزم أن يكون العمل كما فى سائر البحوث الأخرى بأن يبدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد، ثم بعد وضع المسائل التى تثيرها يجب التوجه الى إيضاح الآراء المسلمة على العموم فى أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقطة الصعبة حقيقة ولم يبق بعدُ إلا النقطة المسلم بها عند جميع الناس، أمكن اعتبار الموضوع واضحاً على قدر الكفاية .

§ ٥ - على هذا فن المسلم أن الاعتدال الذى يضبط النفس، والثبات الذى يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقتان بالاحترام . وعدم الاعتدال، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضاً أن الانسان المعتدل الذى يضبط نفسه هو فى آن واحد الانسان المستمسك دائماً بالعقل ، فى حين أن عديم الاعتدال هو أيضاً الانسان الذى يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

- سبق بنا - فى مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ - كما فى سائر البحوث الأخرى - هذا هو النهج العام لأرسطو .

- الأحداث كما تشاهد - أو ربما كان بعبارة أخرى "كما يحكم عليها العوام" .

§ ٥ - الذى يضبط نفسه ... - يعرف كيف يثبت على احتمال - تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى رأى ، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فان آخرين ليسوا من هذا رأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلم بأنه من الممكن أن أناسا مدبرين أياكسا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديم الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

— ينقطع الوفاق فى رأى — هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .

— بعض المغايرة — ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فانه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .

§ ٦ — أما التدبير — مشكلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

الباب الثاني

إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تنفيذ سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفتيم سوفوكل" - أخطار السفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعام - خاتمة المسائل الاولى في عدم الاعتدال .

§ ١ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حق أنه قد يقرر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعل ، لأنه " كما كان يعتقد سقراط " يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويحزه الى درك هو أولى بأخس عبيد . ولقد كان سقراط يتقضى على الاطلاق ذلك رأى القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يحيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ - هذا رأى مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهورنا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٢

§ ١ - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخرى ما يكون والأنصق ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط - هذى احدى النظريات العادية - والخطيرة في أفلاطون . يعود اليها عشرين مرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائي ص ١٩٩ و "طيلوس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تسبب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذى يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا النمط الخاص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط "نعم إنه لا يوجد في الانسان شيء أقوى من العلم" . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضد ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستويه اللذات التي تتسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرات الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتنازعها ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أى أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذى يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذى يشمره نحو الطبع الانسانى . انه يظنه غير أهل للسقوط متى عرفنا الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سبل في آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أى الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى "اكسينوقراط" أو "اسينزيب" .

- الرأي المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يغفر - يجد أرسطو أن التعديل الذى أدخل على مذهب سقراط يدعو الى تسامح مبالغ فيه فيما يتعلق بالذيلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بغاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيمًا وعديم الاعتدال معاً ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلاً مدبراً وحكماً يمكن أن يأتي مختاراً الأفعال الأشد إثمًا . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية . § ٦ — وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلاً حقاً إلا بشرط أن ينفعل بالرغبات الشديدة السيئة التي تصارعه ، فينتج من هذا أن الانسان الخلق بقلب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلاً كما أن المعتدل لا يكون حكماً . وبهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن ينفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فإن هذا شرط ضروري لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعي الذي يمنع من اتباعها سيئاً ، وبالنتيجة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محموداً في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجميل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوي في تذليلها . § ٧ — إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأى يمزجه في عقله ، فإن هذا كيف ينقلب قبيحاً إذا كان مثلاً يجعلنا

§ ٥ — حكماً وعديم الاعتدال — ”حكماً“ يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل فى اللحظة عينها التى هو فيها عديم الاعتدال .

— قد وضع فيما سبق — راجع لك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ — الخلق بقلب الحكيم — اعتراض ربما كان دقيقاً والقرص منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلاً وليس كذلك .

§ ٧ — إذا كان الاعتدال — هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائماً عن عزيمتنا التي عزمنها فيتفق أحياناً أن يكون عدم الاعتدال محموداً . مثال ذلك مركز "نيوفتوليم" في "فيلوقليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً . § ٨ - أكثر من هذا أن التدليل السفسطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التدليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا نلائمه ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتدليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجا بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول : إن عديم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تسلط عليه يفعل ضداً ما يفكر تماماً . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إتقانها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

- مركز "نيوفتوليم" - راجع "فيلوقليط سوفكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديدر .
 § ٨ - التدليل السفسطائي - هذه الفكرة لا تنصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذي يجريه السفسطائي لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستنير به .
 § ٩ - سوء التفكير ... فضيلة - لأن عديم الاعتدال يعد معذورا بسوء التفكير الذي هو وحده سبب ضلاله .

- الحسنة في الواقع قبيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجر الى حسن العمل باتقاء ما يظن سوءا .
 § ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده - هذا الاءاض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعا لتفكير بل بمجرد تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : ” إذا كنت تفهق بالماء ففيم تشرب أيضا ؟ “ فان كان قد فعل تبعا لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضده ما كان ينبغى . § ١١ — وأخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغى أن يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يعمل السوء علما به يكون خيرا من الذى يعمل بمحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصيره غير أهل للغفرة فى نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه فى ناحية — وعلى ذلك فأرسطو يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جذرية بأن تناقش . ولا شك فى أن السبب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا تؤدى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالما بها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها هي البحث فيما اذا كان عديم الاعتدال يعلم أولا يعلم ما ذا يفعل . واذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقرر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلا وعديم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة والى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات وبعض الآلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يألم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيان مختلفان؟ والى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماما تتعلق أيضا بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما اذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلق الذي لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى اويديم ك ٦ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - في الباب الرابع .

- الاعتدال ... والحزم - راجع ما سيأتي في الباب الخامس والتاسع .

- من قبيلها تماما - مسألة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكونه مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتحد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما . فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذة التى تعرض له .

§ ٣ - على أنه لا يهم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فان رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الأشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ - فاذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ - لهذين السببين مجتمعين - أى بالأفعال وبالنية .

- وسنرى فيما يلى - فى الباب الرابع وما يليه .

- الفاجر هو فى الواقع - هناك فرق بين الفاجر وبين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكافئ نفسه

فى حين أن الآخر يتركها الى شهواتها بطمأنينة وترؤ .

§ ٣ - مجرد رأى - راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

ميلا لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علما أكيدا كما يثبتته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم ، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء . فليس إذن سواء من يأتى الخطيئة علما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها . ومن يأتى الخطيئة علما بها نفس ذلك العلم وهو يرى فى الحال الخطيئة التى يرتكبها . فان الخطيئة فى هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون فى حين أنها ليس لها هذه الخطورة حينئذ لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ - ذلك بأن القضايا والمقدمات التى تعين أفعالنا هى على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضد ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة ، وما الأفعال التى نأتيها فى الحياة إلا أحوال خاصة دائما . ولقد يمكن حتى فى العام نفسه أن تميز فروق : فتارة يختص بالشخص ، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولنتخذ مثلا هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ - مثل "هرقليط" - يعنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا كهذا على هرقليط الذى كان يجعل لمجرد رأى قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ - ولكن العلم ... معنيين مختلفين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ - القضايا والمقدمات - راجع ماسبق ك ٦ ب ١٠ آخر ف ١٠

- بدلا من الشخص - وُدت هذه الكلمات .

يابس . وإذن ... " لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلاني هو غذاء جافا، أو إذا علم يمكن في الحال الراهنة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف في حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه في حالة أخرى أن يكون اعتقاده سخافة بليغة .

§ ٧ - يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التي جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التي فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك في النوم أو في الجنون أو في السكر. أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديداً الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة . § ٨ - وإن إجراء الأقيسة التي يهذى إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

- وإذن - لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشيء الذى يتكلم عنه .

§ ٧ - على حسب الحالة التي فيها الانسان - ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لايضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا ويروى لك من شعر "أفيد قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمي الاعتدال يخوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يلقي الممثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهاك إيضاحها : في الفكر الذي يحمل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتتكون في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولنضف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والجزئي هو حلو" فبالضرورة

§ ٨ - شعر "أفيد قل" - قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثرها إيراد اسم "أفيد قل" دون سواء . فربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمي الاعتدال لهم حضور ذهنهم كله ، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أفيد قل . وفي كتاب "التنفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتي يروى أرسطو من شعر أفيد قل خمسة وعشرين بيتا تبرر هذه الشهرة .

- حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون - أي مع أنهم ليس في قوسهم أي أثر مما يصنعون .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا إيجاد - يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يزد فيا سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

- علة طبيعية - يظهر أنه كان الأولى به أن يقول "منطقية" .

- قضية فريدة - هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ — وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلو. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء أنفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الإنسان عديم الاعتدال لا أن الحكم هو فى ذاته ضد للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضده . § ١١ — وإن ما يصير البهائم غير عديمي الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهري الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهول عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود الى العلم؟ إن الايضاح الذى يعطى ههنا هو بعينه الذى

— ما دام أنه استنتجها — وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ — ولنفرض على ضد ذلك — لاشك فى أن هذه الفروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة الغور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ — إنما هو أنها ليس لها الادراك العام — كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتجه إليها بفرية عمية .

§ ١٢ — كيف يتلاشى جهول ... — استطراد يقطع سلسلة المعاني .

— بعد ان فقد ضبط نفسه — قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن تفهمها .

يقال في الانسان السكران وفي النائم . ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا ، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل" . وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدي الى العلم كما يؤدي اليه الحد الكلي . § ١٤ - وتحقق إذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحوثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تتغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أولا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئته .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطوق لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الحزنى الذي تعرفنا إياه الحساسية .

- الذي تغلب عليه الشهوة - أو الذي تبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشيع كما تهوى .

الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام -
الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على
الخصوص بالذات الجثمانية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك -
في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المذموم - "نيوبي" و "سايطروس" - عدم الاعتدال
والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ - أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن
كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية ؟ وإذا أمكن
أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم
الاعتدال على هذا المعنى ؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .
بدياً من الواضح أنه انما في الذات وفي الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم
الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية
والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يُتمشى بها الى الإفراط . فالذات
الضرورية هي لذات الجسم ، وإنى أطلق هذا الاسم على جميع الذات التي تتعلق
بالغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هي إحدى المسائل المينة آتفا في آخر الباب الثاني ف ١١

- نسبية وجوئية - أى بالنسبة لبعض الذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهي سد حاجتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، وسيفسر
ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعي الحب - لا يمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لا تتولد الا في سن
معينة وتبيد في سن معينة أخرى . حتى حينما يحسها المرء فانها ليست متسلطة أو ضرورية كالجوع والظمأ .

قلنا -- إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذا نأخذ أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأنت نطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتركون نفوسهم لهذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء كان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "انسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أى شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عديم الاعتدال في أمر النقود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طماعا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذى فى هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع والحار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذى يطلب احساسات اللس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحر بل ضد اختياره وضد قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شىء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال فى أشياء خاصة بأعيانها: فى أمر الغضب مثلا، بل يكتفى بأن يقال فى حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ — ولئن أمكن أن يشك فى هذا الكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن فى التمتع البدنى يتحقق معنى الرخاوة الذى لا ينطبق على أى شىء آخر من أنواع التمتع التى جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم فى صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم فى هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وإن كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فإن روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قررنا أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللس .

§ ٥ — معنى الرخاوة — مقابل لمعنى الحزم الذى يستطيع أن يقاوم بثبات وبلا شكوى .

— والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

— فى هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكري . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذي مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفتر من الآلام التي ليست بخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذي لا يفعل إلا منقادا لثورة أشد الرغبات . وفي الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جموحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذي تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ — على هذا ففي الرغبات التي تحركنا واللذات التي نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها، فان بعضها هي بجنسها أشياء جميلة وممدوحة مادام أن بين الأشياء التي ترضينا ما هي بطبيعتها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هي وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذي قرناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففي كل الأشياء التي من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل اليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يجتدون بلا حساب في طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبيعتها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغي حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو والديهم . تلك هي مع ذلك

§ ٦ — التقسيم الذي قرناه فيما سبق — في هذا الباب عينه ف ٢

— بأولادهم أو والديهم — ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبى" وقد بلغ به الأمر الى حد محاربة الآلهة، أو كما لو أحب الانسان أباه "كساطيروس" الملقب "فيلباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام. فى الحق ليس فى هذه الشهوات شئ من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها.

§ ٧ — كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتق فقط، بل هو وراء ذلك من قيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار. غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يعنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى بالكلام. ذلك كما يقال "طبيب ردىء" وممثل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراى أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة. وكما أنه

— "ساطيروس" — لا يعرف هذا الرجل بغير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو. فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزاء لموت أبيه. وقال آخرون أنه تجدد ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبد الله. وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف ساطيروس.

— أكرر — راجع ما سبق قبل بعض أسطر.

§ ٧ — مجردا — بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشئ الذى ينحصر فيه عدم الاعتدال.

— فى هذه الأحوال المختلفة — حالة ساطيروس وحالة الطماع وحالة البغيل ... الخ.

في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذينكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يتكلم في الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بعينها التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والحق أننا نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

— في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما — حالة "نيوي" و"ساطروس" اللذين كان الكلام بصدهما في الفقرة السابقة .

الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ - أعنى تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف "بونت" الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .

- هذه التشوهات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .

§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المفسرون يسمونها "هامي" وكانت فيما يظهر والدة جنت من ألم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم النيء - هذا ذوق كراهه ولأن ليس محلا للوم .

- وبعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣

ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآذب المخيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § ٣ - تلك أذواق سبعية لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضِيَّة أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظافره أو أكل الفحم وسف التراب أو تحطى الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تيست" و"أترى" التي تروى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ك ٧ ب ٢٥ القطعة الأولى . ويظهر أن مجل النحاس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائسه قد نقل من "أغريجت" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة الى حد أنه يلوم "طيمارس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو ثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية الماثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأى سند ، إن المقصود هو "أكركريس" - قطع المرء شعره - ليا كله . وهذا المثل قدكرر في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته على النحو الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هذا يمكن أن يكون إفراطا في الألم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل الفحم وسف التراب - قد لاحظ "فثوريو" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولع عادية عند البنات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهم يعانون هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن . أو تحطى الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء في صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولع التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجوهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي بمعزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الافتراس السبعي بمعزل عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الإطلاق ، بل ليس الامناسبة ما قد بينها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الإطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطل والجن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقى . § ٦ - فان انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبنا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القحط خوفا شديدا . ومن المصابين بالحنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بحواسهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فان لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبرة اليوم يجب أن تكون أشد مما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الرق فان النساء يتبعن الطبع وأما الآخرون فانهم يعقونه ويسقطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقوى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه ينجز الى الكلام عن هذه الرذائل الكريهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كـ بعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة . § ٧ - وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون مسخرها لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة التي كانت تدفعه الى افتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضدّ الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ - حينئذ كما أن فساد الخلق في الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمى وإما مرضى من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمى وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشى عند الناس . § ٩ - وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة لا على وجه الاطلاق .

§ ٦ - كـ بعض الأجناس المتوحشة - والى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين في مراتب الإنسانية وعلى الخصوص في أفرقية وفي الاثيانوسية .

§ ٧ - كان يمكن "فالاريس" - راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ - عدم الاعتدال هو تارة بهيمى - يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تنظر منطقيا : ولو قيل "إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما اضافيا" لكن ذلك هو الممتنع للعاني السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلي .

§ ٩ - في الأشياء المغايرة لتلك - الطمع والبغل والغضب الخ الخ .

الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنوف من اللذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الإنسان الساقط بالذيلة .

§ ١ - لبنين أيضا أن استسلام الإنسان لعدم اعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع في غيرتهم يحرون قبل أن يسمعون ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي ينفذونه ، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لمجرد أنها سمعت حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحذته وثورانه الطبيعي ويجرد أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيكفي أن العقل أو الحساسية تقول لها إن الشيء الفلاني لذيذ حتى تثب في الحال إلى الاستمتاع . § ٣ - إذن فالغضب ما زال يطيع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أوديم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل وارد في الأدب الكبير بتوسع .

- وكالكلاب - تشبيه ربما لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يعذر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فانها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عماية من القلب ومن

الغضب .

فلا تطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يقمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ - ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بواده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا إلى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : ” إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا إلى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية “ . ويمكن أيضا ذكر ذلك التعيس الذي كان يقول لابنه الذي يحتره على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يحتر أباه إلا إلى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن مخزية أكثر - إن الرغبة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا إلا مطاوعتها أو مقاومتها .

- عديم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت للحفاظ على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية - إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعة من الغضب . وبهذه المناسبة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن رياضة النفس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففي الحق أن الغضب والفجور ليسا في الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغي قد طارح رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ — يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إثماً هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحبائلهم . فان الرجل النائر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان تقيم سدى الحيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلسم الإلهي ... “ .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثماً وأشدّ خزيًا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والرديلة على المعنى الخاص . § ٦ — أربى على ذلك أن لا يألم الانسان أن يمين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فائماً يفعل بألم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يغضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ — الخائنة ” سيفريس “ — ينسب المفسرون هذا البيت الى ” هوميروس “ ولكن لا يوجد فيابق منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بعينها موجودة في نشيد ” سوفو “ الى الزهرة .

— التي يتكلم عنها هوميروس — الاياذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .

— عدم الاعتدال المطلق — هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة للقاومة .

§ ٦ — لا إهانة في الغضب — لأن أرسطو يفترض دائماً أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ - هذه النقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شدتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أثرعاهات أو نتيجة المرض . وإن معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماما لآخر فى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حرا ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا تحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ - ومع ذلك فإن البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أفضح فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبت فى البهيمية كما خبت فى الانسان الرذيل لأن البهيمية لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حى بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

§ ٧ - نستنتج الجثمانية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد آتته وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سيتبع يتعلق بما قيل آنفا فى الباب الخامس . وربما كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ - كما قيل فى بداية - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

- لا اختيار حرا ولا فكر - هذا ما تحققه المشاهدة المجردة على رغم السفسطات كلها التى أثارها هذه المسئلة .

-- تقريبا تحكم المجانين - مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أرذل ، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذي يفسده الآخر . وهذا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثلهما إذا أريد مقارنة الظلم والإنسان الظالم فإنه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب . لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

§ ٩ - الظلم والإنسان الظالم - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن الظالم هو دائما وبالضرورة جائر في حين أن الإنسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور . على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا .

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجحي الطبعة الثانية .

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال وللشره - الخلق الخاص بالشره - حده -
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :
الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين .

§ ١ - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس اللس والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن شأنها يختلف باختلاف الأشخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة الناس الآخرون، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .
وحينئذ فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبوراً . إن الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً .

§ ٢ - قلنا أنه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الإفراطات

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ٧

§ ١ - فيما سبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

- أن يسقط المرء من الصدمات - كان أول أرسطو أن يقف عند حد العموميات التي تنطبق على أكثر الناس فإن العلم يكاد لا يشغل بالاستثناءات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسناً - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة في هذه الحدود .

§ ٣ - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات في اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يغشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يتندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقها وبالنسبة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذى يحبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قويا فهو الحكيم والقيس . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفتر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد انتقاءها بحض رويته .

§ ٣ - من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذى يتقّب عنها ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتى عملا مخفيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشدّ ذنبا ممن يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

- الفاجر والمتحلل الأخلاق - وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعته لشهوته يحاربها أيضا ويمكنه أن يتغلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ - بلا إرادة مدبرة - أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار فانهم يعملون حق العلم ماذا يفعلون ويبتون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسطو يقرّر طائفتين من عديمي الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .

فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفى هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نبهنا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والخائر . إن الحزم ينحصر فى المقاومة والاعتدال ينحصر فى ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخرين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوم ويحتمل . § ٥ — فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مجرباً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرى لحاله مهما اتخذ شبيهاً من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أرذل — لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأهل من الآخر .

— التى نبهنا عنها — فى هذا الباب عبثه وفى هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . ” وعدم الاعتدال “

ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو أنفسهما رذيلتان لاتدبر فيهما وبالتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائماً بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ما هى عليه من الإحكام فى اللغة الفرنسية

كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ — لأن يرى لحاله — من حيث هو مريض . على أن المثل الذى اتخذه أرسطو ليس ، فيما يظهر ،

موضحاً للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزمته إما الاستمتاع المفرطة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقريط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسیون" في "ألوبي قرسينوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفئا لاستمرار الجهاد كان غير معذور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو شأن الملوك السيتين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالنساء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . ٧ § — إن الشهوة الجارحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطلالة مادام

§ ٦ — "فيلقريط ثيودقت" — كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فازيليس في فنيليا وكانت صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفائه ويستشهد به عدّة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريق إن فيلقريط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا فاقطعوا يدي .

— سرسيون في "ألوبي قرسينوس" — يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما آميني والآخر من أغريجنث في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" في مأساة "قرسينوس" لما اطلم على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يفضب إذا هي أطلعت على جلية الخبر . ولكنه لما علم منها ما جرى أشدّ به الحزن حتى قتل نفسه .

— أكسينوفنت — لا يُعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى اكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

— شأن الملوك السيتين — الناس على غير هذا الرأى فانهم يمثلون عادة الملوك السيتين يعيشون عيشة نصف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريق هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتين .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ - على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : الثائرة والضعف .
 فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم .
 وآخرون لا تجزهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا ، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابليين للدغدغة بلامسة رفقاءهم ، يشعرون سلفا وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقظون عقلهم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس الحديدين السوداويين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدّة طبعهم والآخرون بشدّة إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوّراتهم وأنفعالاتهم .

§ ٨ - لأنهم لم يتدبروا - يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائما بتدبر ولجاج نفسي . وربما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر .
 - السوداويين - في الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسوداويين . إنه لا يعذرهم بل يراهم أغلظ إثمًا من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه وإنه منقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال .

§ ١ - الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بونز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يندم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذى وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفى والآخر يمكن أن يُشفى من رذيلته . فان الدعارة التى تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أغنى الأمراض التى لا تُشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ - من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الآخرون هم فى الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هى مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

- الباب الثامن - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٨

§ ١ - كما قلت آنفا - ب ٧ ف ٢

- أحدهما لا يشفى - وهو الفاجر .

- والآخر يمكن أن يشفى - وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ - هؤلاء الآخرون هم فى الواقع - أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ — يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديم الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ — خلق أحدهما هكذا يتتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنمي وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يجعل على الفعل هو الغرض النهائي الذي يبتغى كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها باديء بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

— يسكرون في لحظة — تشبيه محكم .

§ ٣ — الدعارة — وهي ما سماه أرسطو الفجور فيا سبق .

— ديمودوقوس — هو شخص معروف قليلا قد بقي من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ — أحدهما — عديم الاعتدال .

— والآخر — الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذى تعلمنا إياها فى سلوك الحياة بل إنما هى الفضيلة، سواء أ كان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هى التى تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا. فالذى يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذى يأتى الضد تماما. § ٥ - من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. تحكمه الشهوة الى حد أنه لا يتبع بعد فى الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تتسلط عليه تسلطا يعميه الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التى تجتذبه. هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذى هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الإطلاق لأن أنفـس ما فى الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما الآخر فليس الأمر فيه مجرد عمـاية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مسـلوك. يمكن إذن بناء على ما تقدّم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقى لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ ٥ - من الناس من يستطيع - ربما كان المتن يلح كثيرا فى مسألة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثا بعد كل ما تقدّم.

الباب التاسع

الانسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - العناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا على أسباب ممدوحة - مثال "نيوفتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذي يصد اللذات الأكثر ما يكون لإباحة وبين الفجور الذي فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذي يطبع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التي اعتمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذي يطبع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذي لا يثبت على العزيمة التي اعتمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذي اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذي يستمسك بحجة باطلة وبعزيمة ليست هي الحسنى كما قدمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذي عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التي هي وحدها تسيره؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذي لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقي والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ - لإيضاح ذلك نقول: متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ف ٩

§ ١ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التي عمد أرسطو الى بحثها في هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة في المتن .

- كما قدمت فيما سبق - في آخر الباب السابق . المسئلة التي يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فأنما يبتغى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويحيد عنه الآخر .

§ ٣ — قد يلقي المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كعقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظيمة تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذي هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخرى والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذي يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهتمهم إلا رغباتهم ولا ينقادون إلا الى الآراء التي تعجبهم . § ٤ — وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأى شخصي والجهلاء وجفافة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التي لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدون علاقة بعديم الاعتدال الذي لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ — ويسمون عنيدين — لم أجد كلمة أضبط من هذه لتحصيل الكلمة التي استعملها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التي يرسمها أرسطو هنا من العنيد هي غاية في الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائماً سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوقوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة ، ان شئت ، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعلاً تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شىء مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضاً أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغى وأنه فى هذا التحفظ المفرط يمكن أيضاً الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقاً الذى يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفاً وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئاً أكثر مما يلزم والآنحر على الضد به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقاً يبقى دائماً مخلصاً للعقل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آنحر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفاً محموداً فيلزم ، على ما يظهر ، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين ، وكذلك فى الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوقوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... هذه المعانى لا تنسق تماماً وقد كان الانتقال ضرورياً .

— ذلك الذى ذكرته آنفاً — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغى .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ - لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . § ٧ - ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلحاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضد العقل بجاذبية اللذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وليس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضد العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجذب لها . § ٨ - وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ - نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس - هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ - لأحدهما رغبات رذيلة - هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ - وعلى هذا الوجه أيضا - تكرر جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يتبعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحد مدبرا وعدم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغي فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل ويطبق ما يعلم . ولكن عدم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعدم الاعتدال معا . وان ما يظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التي أوضحناها في دراساتنا السالفة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه النبذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كائننا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعدم الاعتدال - مشكلة نه عنها في ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - في دراساتنا السالفة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عدم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا

جديدا غير ما قبل فيما سبق . على أن من بعض التقاطيع المالم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد . وفي الواقع أن من بين عديمي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعترم أى قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسر ما يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حد الكلمة الظريفة التي قالها أنكساندريد .

”كذلك تريد المملكة التي قلما تفكر في القوانين“

أما الانسان الرذيل حقاً فانه على ضد ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغیضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائماً على الأفعال المجاوزة للحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آنرب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوى في زمرة الطبايع الحادة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكساندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الانسان الرذيل حقاً — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يَكُونُوا إِلَّا بالعادة، يَراُونَ بأسهل من أولئك الذين يَكُونُونَهُ بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييراً من الطبع . وهذا هو أيضاً السبب في أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول "إيڤينوس" .

« الذوق يا صديقي العزيز متى لبث زماناً طويلاً جاز أن ينتهى بأن يكون طبعاً »

§ ٥ — والخلاصة أننا قد وضعنا ما هو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هي نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ — "إيڤينوس" — هذا البيت وارد أيضاً في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٢، وفي فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان بعد أفلاطون "إيڤينوس" في جملة السفسطائيين . وهو مذكور أيضاً في تقریظ سقراط ص ٦٩ وفي "فيدون" ص ١٩١

§ ٥ — والخلاصة — هذه الخلاصة تشتمل على كل ما قيل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغي أن ينتهى هنا .

الباب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم — هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ — أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة — فى أنواع اللذة وأسبابها — جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة — الحكيم يتقن لذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بمخيلط من الألم .

١٩ — متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درساً عميقاً لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّد الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شىء بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١
١٩ — متى أريد — هذا موضوع جديد يتبدى هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على أن أرسطو يدرس أيضاً بالتطويل موضوع اللذة وقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعاً من التقدمة وليست داخلية فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديدو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الادب الكبير هو بعينه هنا وإن نظرية اللذة تحجب بعد نظرية عدم الاعتدال . واقى لا أقول شيئاً عن الادب الى أويديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفاً بحرف . وإن تكرر نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرنش الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد تقلدا من "الادب الى أويديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضاً "كاسوبون" و"شليمانر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

— علم السياسة — الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩
— الفيلسوف السياسى — إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطة بالأخلاقي .

راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ — ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والذيلة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تشتق من الكلمة التي تدل على الفرح .

§ ٣ — من بين الآراء المختلفة في هذه المسألة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وإن الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فإن اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

§ ٢ — قد اعترفنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

— ومن أجل هذا في اللغة اليونانية — اضطررت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره تحكى وفاسد كاشتقاق التي جاء بها أفلاطون في " كراتيل " . ولقد أصاب " شلير ماخر " في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ — رأى يقرر — هذا هو رأى المذهب الكلاسي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

— بعض لذات يمكن أن تكون خيرات — يمكن تعرف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيرانتي الذي أسسه " أرسيتيب " وفصله بعد ذلك " ابيقور " .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال — هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيقي محض . اللذة مجرد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة نمتو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهي ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتق اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة ك لذات العشق ، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شىء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وآخر فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما ثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

— ظاهرة محسوسة — أى تعانها الكائنات الموصوفة بالحساسية .

— ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

— أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

— وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وآخر — اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .

§ ٥ — قد يقال أيضا — زدت هذه الكلمات لأين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات

وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

٧ § — غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الاسباب لا خيراً ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بديا نظرا الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إما مطلقا وإما نسبيا أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التى تنتجها وكذلك الحركة التى تحصلها والأسباب التى تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عددا . فمن اللذات التى يظهر أنها قيحة بعضها قيحة مطلقا والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان فى حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هى ليست مقبولة تماما بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا فى الحين الفلانى ولمدة بعض لحظات قصيرة ولو أنها فى ذاتها لا ينبغى أن تطلب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست فى الحقيقة لذات وليست كذلك إلا فى الظاهر . تلك هى جميع اللذات المصحوبة بألم والتى لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كذات المرضى مثلا .

٨ § — يلزم زيادة على ذلك أن يميز فى الخير — من جهة — العمل نفسه ، فعل

٧ § — غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً — يظهر أن أرسطو ينجيز الى اللذة ويدفع عنها الهجمات التى هوجت بها .

— أقل منها عددا — يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التى ستعدد فيما يلى .

— لذات المرضى — الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الادوية الاليمية التى تشفى أوجاعهم .

٨ § — يلزم زيادة على ذلك أن يميز — هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن فى الواقع فصل اللذة فى ذاتها عن الاستعداد الذى يجعل الانسان يحسها . فاذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سد حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حتى أن طبعنا قد أعيد الى حالته العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضد ذلك خالصة ، وهى لذات التفكير حيث لاتخالطها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُتر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعداد وطبع نصف متألين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لهما . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأمل التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قُتر للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سُد حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء الأكثر تضادا مع اللذة ، وحينئذ مثلا يذاق بلذة الأشياء الأحض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ — وفوق ذلك فليس من الضروري البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقررون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

— ولو أنه قد قرر — هذا ليس موجودا فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير معقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "فليب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوفان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلتها لتصحيح المتن تصير الأمر جليا وإن كان ليس عندى سند بخول هذه الاضافة .

— لا يألم أية حاجة — ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فيما يظهر ، فى أول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) — على الإطلاق — يظهر أن هذا يقرر التصحيح الذى أدخلته على المتن آنفا .

§ ٩ — بهذا المعنى الذى به يقررون — انتقاد جديد لنظرية فليب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها . إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكامل الطبع . § ١٠ - على هذا إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ - ولكن التقرير بأن اللذات قيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن يسبى الصحة فذلك على الإطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة للصحة هي قيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

- كل اللذات ليست تولدات - تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا إذا كان يذكر على الخصوص لذات

معينة .

§ ١٠ - قد أخطأ من يزعم - إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي

ذكرتها من فيليب .

- ونتيجة لبعض الظواهر - هذا تفسير للكلمة السابقة . على أني لا أعلن أن عبارة "تولد محسوس" التي

يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

- ولكنه شيء آخر - كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخرها ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع ما دام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ — اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس ، وهيات أن تضرنا ، فانها لا تريد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ — على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأي فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة ، على الملكة التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون ، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لجلب اللذة .

§ ١١ — أنها تكونه على الحقيقة — هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعامله أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل في هذه المسائل . وإن اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . ولكن مفهوما أن الأمر على الخصوص بصدد صحة البدن .

§ ١٢ — كما قد زعم — راجع "فيليب" في النقط التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ، هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينوي تفنيدها والتي هو يفندوها في هذه الفقرة .

— اللذات الغريبة — أو المفرطة إن لم تكن غريبة .

— وهيات أن تضرنا — قال أرسطو آنفا في هذا الموطن إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ — الملكة التي تؤهلنا — هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهى أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة ، كل هذه الاعتراضات لها هنا حل واحد بعينه . يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هى حسنة على العموم وعلى الإطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هى التى يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أغنى أنه يفتر دائما من تلك اللذات التى يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يحافى جميع إفراطات هذه اللذات التى فيها يستسلم الفاجر إلى بخره . الرجل الحكيم والقنوع يتوقى تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التى تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى — المذكورة فيما سبق فى أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفنيد للنظريات التى قامت ضد اللذة هو غامض وقلق كله . فان فيليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجلى بيانا . ولكن على العموم أرسطو يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد فى تفنيد آراء الاغيار . والخلاصة أنه يبين أنه متحيز للذة أكثر مما ينبغي لتلميذ أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "إسبيريغ" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي النور التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها لذة حقيقية .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شريظم أجتنبه، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء. وإن ضده ما يجب أجتنبه من حيث إنه محل للاجتنب وإنه شرا إنما هو الخير. فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما. ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسبيريغ" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضد الأصغر وضد المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لها ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا لذة لأنه لاشك في أن إسبيريغ لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم. § ٢ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ - من نوع ما - قيد مفيد جد الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبتهه .

- إسبيريغ - هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

- ضرب من الألم - يظهر أن إسبيريغ قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثير أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كضدتي الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقر التي يستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أويديم وقطع نسبه عن أرسطو . راجع الأدب إلى أويديم طبعة فرتش ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تتم من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة والتبع فان لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخلطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الانسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أى عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهسته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أى العوام دون العقول المستنيرة حقا والتي لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .
 § ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم - لا يعين ارسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكنى أظنه يشير الى غريغاس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .
 - رأى ليس له أدنى معنى - هذا تفنيد للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن يسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقاته مع السعادة . § ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

”كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا“ .

”لا تكون البتة مخالفة تماما للحق“ .

§ ٧ — غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبعاً بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين لا يزدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغد — تفرق غاية في الضبط ، وقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : ”الخير الكلي“ .

— كلا إن كلمة — هذان اليتان هما ”لهيزيود“ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فرمير ، ديدو .

§ ٧ — إذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

— بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة .

§ ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سُلّم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليسا من الخيرات - في النظريات التي ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الإطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضد ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقرر بادي الأمر .
- اذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق ،
ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة -
في أنها سلبنا في الغالب عن أحزاننا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الإنسان الذي به حاجة للتغيير -
الله وحده في كماله لا يتغير أبداً - الشرير يحب التغيير بلا انقطاع - خاتمة نظرية اللذة

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ما هي لُجباب على الناس الذين يزعمون
أن بعض اللذات شد ما يُرغب فيه ، مثلاً اللذات الشريفة ، غير أن هذه ليست البتة
لذات البهمن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف
يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور ؟ ألم يكن الخير بعد هو
ضد الشر ؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى
فقط : أن ما ليس خبيثاً طيب ؟ أم يلزم أيضاً القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة
معينة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات ، حيث
لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير ، يكون إفراط اللذة ممكناً . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - ليجاب على الناس - يمكن الفن بأن الأمر لا يزال بصدد "فيليب أفلاطون" .

§ ٢ - الآلام ... شرور - حتى أنه إذا أنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضاً تقرير أن الألم البدني
ليس شراً . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها إلى
حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق

في الخيرات البدنية فالزيلة على هذا الوجه تنحصر بالضبط في طلب الافراط لافي قصر
الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يجدون
لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأنبذة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا
لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذى ينبغى . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه
لا يُتجنب منه الافراط فقط بل يُتجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضد الافراط
في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون
إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ .
فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا
لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك أشدّ تمسكه بالحق
الذى استكشفه . ذلك هو ما يحملنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر
أرغب للنفس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي نفي الألم وأنه غالبا في الألم المفرط
يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

- كما يطلب آخرون ... - تفسير لنص المتن الذى هو موجز وغامض .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ - مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيدا . وإن
المسئلة التى يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول مبين بغاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن
ليغير الألم المعنوى أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يحل على تعاطيها بحدة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهورا أزيد بأنها خير . ولتأثيرها سببان كما قيل آنفا : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد ك لذات البهيمة أم من العادة ك لذات أهل الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائما عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يدوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ - وفوق ذلك فإن هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدرُوا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يهين لنفسه سلفا أظلم لا تروى .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حادا لزم للخلاص منه لذات ليست أقل حدة . وإن الاضطراب الذى تسببه هو دائما وخيم .

- كما قيل آنفا - راجع ماسلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

- الأول ... الثانى - استطراد تضييع فيه الفكرة الأولى .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أى لكشف السوء الذى يضطرون فيه ويعودوا الى السكينة التى فقدوها .

- فليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الفرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ - وفوق ذلك - يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع على ما يظهر إلا تكريرا . فاذا ظن أن لذات البدن هى أرغب اللذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

- أظلم لا تروى - زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يدوقونها .

فتى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يُذهب بها إلى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحياء هذه التي ليست لالذة ولا ألماً فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبته دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندنا محتملاً . § ٦ — إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة قريبة من حاله الناس السكارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائماً بسبب تركيبهم نفسه حاجة للأدوية التي تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائماً في هياج شديد . وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأردالا .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آثر تكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك موضحاً كما ينبغي .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكريراً لما قد قيل آنفاً في بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حققة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذي أراد إيضاحه وينقل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضاً أن تكون معتدلة .

وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعني باللذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي بقي صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها الخاص هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع بقي سليما تماما .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلذ لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ — فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عينه يكون دائما بالنسبة له ينبوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم النقلة وفي عدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير — كما يقول الشاعر — له عند الإنسان محاسن مقطوعة النظير فليس

— بطبيعتها انخاص ... طبع — هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك — فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الإنسان وثنائه .

§ ٩ — فإذا كان يوجد — راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

— كما يقول الشاعر — هو أوريفيد . في اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أوريفيد

هذا مكر في الأدب إلى اوديم ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يحب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطا ولا صافيا .

§ ١٠ — انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضحنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيارات وبعضها ضرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضا على الصداقة .

— الشرير يحب التغيير بلا انقطاع — ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ — أتم هنا ... اللذة — ومع ذلك فإن أرسطو سبقم أيضا مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فإن الكتاب العاشر مملوء بها تقريبا . راجع أول ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

الباب الأول

في الصداقة - مميزاتها العامة - أنها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هي ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أوريفيد وهرقليط وأفنديقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ - بقية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

- الباب الاول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١

§ ١ - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرق ولا أحكم من هذا وبهذه المثابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .

- محفوفة بالفضيلة - سيري فيما سوف يجيء أن الصداقة الحققة على رأى أرسطو هي المؤسسة على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل، كما سيري بعد، كل دائرة المحبات الانسانية، من ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنسية للسيو "كينيت" .

في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضال الذي يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون . أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا . § ٢ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقدامان متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلاتروپ) أو أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ - رفيقان مقدامان - هذا قول ”ديوميد“ متكلما عن نفسه وعن ”أوليس“ . الايالة

النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ - (فيلاتروپ) أو أصدقاء الناس - فسرت الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأبين المشابهة

الاشتقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - ينبغي أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة

كما كانت شائعة .

جذابا وصديقا . § ٤ - بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء نفي الشقاق الذي هو أضر عدو للمدينة . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ - الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقاءهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشتبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ - لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تقتصر في مشابهة ما وأن الكائنات التي تتشابه هي أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ - رابطة الممالك - هذا يأتلف تماما مع المبدأ العظيم الذي يردده أرسطو في السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

- وفاق الأهالي - هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

- متى أحب الناس بعضهم بعضا - تلك مذاهب عجبية ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أستاذه . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمة الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧

§ ٥ - بل كثير من الناس - لا أدري من يعنى أرسطو بهذه الاشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ - فمنهم من زعموا - من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فإنه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . في المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفي "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه ينبغي الشبيه وزرَّق ينبغي الزرَّريق » وكثير غيره فى معناه . وفى رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن " الأرض اليابسة تحب المطر والسما المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض " . وهرقليط من ناحيته يزعم أن " الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجمل النعم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما فى العالم متولد من التنافر " . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيديقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقزرون ، كما كنا نقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التى هى طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذى ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التى تتعلق مباشرة بالإنسان والتى تؤدى إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هيزيود الذى استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة " فيرمين ديدو " .

— وعلى هذا يقول لنا أوريفيد — ولا ندرى فى أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — ان شهادة أرسطو هى أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

— أنفيديقل — هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أويديم

ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

— مباشرة بالإنسان — ينبغى أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتجه نهجا عمليا

محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء ؟
 أم هل متى كان الناس أزدالا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة ؟ ألا يوجد إلا
 نوع واحد من الصداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع ؟ وعلى رأينا أنه إذا
 قُدر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى
 دليل متين ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر
 وللأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

— عولج فيما سبق — راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريقي "أسطراط" أو "أسباسيوس"
 أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه
 لا يعين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير
 علم الأخلاق .

الباب الثاني

في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريده للآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها ستستثير لنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخاص أى الموضوع الحقيقي بأن يجب . بديهى أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يجب إلا الشيء القابل لأن يجب أى الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشئيين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .

§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقي هو الذى يجب به الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يجب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .

- الطيب أو الملائم - أو عبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وان أرسطوفى كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها إلى اثنين .

§ ٢ - فان هذين الأمرين في الواقع - ذلك بأنهم يخلطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير لا يتقبل هو طيب على الاطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يجب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الانسان لا يجب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يجب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يجب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يجب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يحده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فن الحلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هنؤا أن يريد المرء الخير للنبيذ الذى يشربه مثلا ! كل ما يمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضد بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوب التى تريد خير الغير على هذا النحو ولولم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقه . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

- أن الخير هو الشيء القابل للحب - يظهر أن هذا ينتج من المبدأ المقرر فى أول هذا المؤلف وهو أن الانسان لا يعمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١
- أى فرق جدى - الحق يسد أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الانسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب - مع أن أرسطو قد ردّها الساعة الى اثنين .
- على الحب أو على الذوق - أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا للتى وتفسيرا .
- العطف متى كان متبادلا - هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافعين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجده في حال ما اذا كان أحد هؤلاء النكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهناك إذن أناسا هم في الحقيقة عطايف بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتعاوضون إرادته لسبب من الأسباب التي تكلمنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبقى مجهولا - ركن ثان ضروري أيضا .

الباب الثالث

الصدقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صدقة منفعة ، وصدقة لذة ، وصدقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصدقة - الشيوخ لا يكادون يجرون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصدقات الوقفية للشباب - الصدقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر - أنها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصدقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصدقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يجدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة ، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمور كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنتيجة متى أحب الإنسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا ينبغي في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - أ در - زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يهتم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعاً وملائماً . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أي كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا لخير يطمع فيه وهناك للذة يبغي تذوقها .

§ ٣ — إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلاً مشابهين لأنفسهم . ومضى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضاً بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كونتها .

§ ٤ — الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المسنين فإن الشيخوخة لا تطالب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ — عرضية وبالواسطة — ليس في المتن الاصفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ — ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة — وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأولى روابط .

— المفيد لا ثبات له — ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بناتا .

§ ٤ — الشيخوخة لا تطالب بعد — يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من حيث روابط الصداقة ، بالوجه التي رسمها من السنين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "ولسان" هذه القطع ترجمة عجبية في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ والآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة العالمين عدد ١٥ يناير سنة ١٨٥٣

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للعاشرة عدا الملاحظات التي فيها يرضى كلاهما منفعتهم . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يمر أحدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرة . لهذا يعقد الشباب علاقاتهم بنائية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تتحل مع اللذة التي كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان ميالون للعشق ، والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبههم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— وفي هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأذكياء قد حشر هذه العبارة

في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع " الخطابة " ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة

برلين

§ ٦ — الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وأزِيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم ، بطبعهم الخاص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يحى أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خيّر على الإطلاق في ذاته وإنه لخير كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملائمون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أَرْضِيَاء على الإطلاق وإذا كانوا أيضا ملائمين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الإطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يُحب . وفوق ذلك فإنها لا تكون إلا بشرط مشابهة ما . وإن هذه الظروف لتتوافر أيضا في الحالة التي نعنيها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعنى أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أخيار بأنفسهم — لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يوتونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق بعينه .

— ملائمون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائما علامة على أن

كلهما جدير حقا .

في تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الإطلاق وفوق ذلك ملائم على الإطلاق . وحينئذ فلا شيء في الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي فيهم أكل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبدهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فان الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا ”قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح“ الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخر أى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حتما إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي بينهاها ، والفضل لجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ — نادرة جدا — كالتفضيلة ذاتها .

— الزمان والعادة — ملاحظة عملية تماما يفتل على الناس نسيانها في الحياة حيث الروابط هي على العموم

سريعة وخفيفة .

الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم النسيمة - أما الأخرى ان فليستا صداقتين إلا لأنها تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكون باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأختيار يسكن بعضهم الى بعض ، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكون نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الأختيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقر بهما من مصدر واحد ، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة صالحة ، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحبا بان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثنتين اللذات عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الانفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت سن الجمال تنقضى الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وباحترام المتبادل الذي يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطوفيا سيلي فان الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا الا برذالهم .
- من بيئة صالحة - يمكن أن يزداد على ذلك " أهل أخلاق صالحة " كما يشته ما سيلي .
- بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات الكريمة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجرى في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن ينفي باللائمة على هذه الشناعات .
- ومتى انقضت سن الجمال ... - ينبغي أن يراجع في " فيدرا فلاطون " ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم يتبق له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم يتبق له لذة في قبول التفاته . وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يتغنون تبادل اللذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة لنقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الربح الذي كانا يصيبانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصبح أولئك الذين ليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم . لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يجدوا في ذلك ربحا ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النيمة لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ — تجمل الأشرار — مع القيود التي ذكرها أرسطو آخفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم بالبساطة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل بل هم في تلك الحال الاخلاقية المهمة التي هي عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النيمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات الأخرى فانها عرضة للتقارب الزائفة والتم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . لأنها لم يتر بخطرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة المدوحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الإصابات الوخيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال ، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعني بالتمييز بين عدة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقرهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في عين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يفتريها .
فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة .
— أن نعني بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فإما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد .
وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

§ ٧ — أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبق أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٦ — إلا على درجة عظيمة من النقص — لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هي عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

§ ٧ — أصدقاء بالمنفعة أو باللذة — هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لا صداقة حقيقية الا بين الصالحين .

الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاق والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصدقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصدقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصدقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداوين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاق . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء في الفعل وفي الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة ، فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم الناس وإما بتباعد الأمكنة لا يسلكون موقفا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك في استعداد لأن يأتوا أعمال الصدقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن في الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاطلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدة جدًا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصدقة ومن ذلك المثل :

” كثيرا ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الادب إلى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء في الفعل وفي الواقع - بما يأتون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل -- هذا البيت ربما كان منقولاً من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف

من هو .

§ ٢ — على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسره فان الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ — أما الذين يشون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا في العادة فأولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتبطين بمطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم ميز للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فمتى كان المرء في العسر رغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في اليسر رغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين في الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ — حينئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملامما

§ ٢ — والسوداويون — ربما كان معناه أيضا "الناس أولى الخلق بالخاف" .

§ ٣ — هو العيشة المشتركة — هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

— بين الرفقاء الحقيقيين — يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات واللعب والواجبات .

§ ٤ — لا نخشى من أن نكرر غالبا — لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضى دائما وضعاً أخلاقياً ما . إذا أراد المرء خيراً بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاقي يحتفظ به نحوهم ، وإنه بحبه صديقه فانما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقاً لأحدهما فإنه يصير خيراً لذلك الذي يحبه . إذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصي ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضاً متساوياً تماماً سواء في نيتهما أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضاً صداقة . وكل هذه الشروط تتوافر على الخصوص في صداقة الأخيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالباً عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل في علاقات العشرة المتبادلة الالاقى هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعلّة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس في المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تقرّ فيما مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقّة تستدعى دائماً ميلاً متبادلاً معروفاً عند كلا الطرفين اللذين يشعان بها .

- يحب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مسألة أشير إليها في أول الباب .

- يجدون لذة أقل - تكرر لما قد قيل آنفاً .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورية للصدقة .

— وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس — فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

الباب السادس

الصداقة الحقّة لا تتجّه إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقّة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقّة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحقّة هي ضرب من الإفراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجّه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيقا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يرجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ٧ ب ٢ . وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فإنها مشار إليها فقط وبغاية الإيهام . § ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذاتها . - كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فإن ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطوحيا .

§ ٢ - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المانة وإنها لنتيجة مشاهدة طويلة .

- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدّة أشخاص بفضلته وكفاءته دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة. § ٣ — من هذين النوعين للصدقة الصدقة باللمذة هي أزيد شبيها بالصدقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخروا أن يُسرَّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما هو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصدقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار .

§ ٤ — لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يتغنون أصدقاء ملائمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقاتهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ — على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثلون لا يكادون يتغنون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ — من هذين النوعين للصدقة — هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .
— بنفس التجار — لأن هذه الصدقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة، يبحث فيها كل واحد على أن يربح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ — إذا كان الخير شاقا عليه — إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ — أصدقاء أكثر تنوعا — ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادية .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمور الجميلة العظيمة .
واذ يفكرون في لذتهم لا يبنفون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدين دائما
لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ — ولكن هذه الكيف كيف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انخطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

§ ٧ — حينئذ فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان
كلا الصديقين يؤدي إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضرر للآخر المقاصد بعينها
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكننا
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

§ ٦ — هذه الكيف — تكرير ما قيل آنفا .

— إلا أن يكون هو أيضا يفوق — يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يُعبد الرجل الغني عوضا عن أن
يقربه . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثروة فن الجائز أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة
المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراما متبادلا من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر بحق
أرسطو .

§ ٧ — فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا — أي النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة
المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذي كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في المتن بعض
التشويش . فآثر هذا الباب كله يظهر أنه ليس في محله خصوصا لأن أرسطو يرجع في الباب التالي الى سلسلة
المعانى التي قطعها طرفة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة
فإنهما تظهران على التناوب كلتاهاما بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهيتهما
بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . أحدهما من حيث الملاءمة
والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة .
ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعمها النعمة وأنها باقية، في حين
أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة
فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من
فروق شتى .

الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي -
لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس
بالآلهة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين
اللذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر .
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لمرعوسه . كل هذه المحبات بينها
فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة
لبعلها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي
تهيج حبهم هي مختلفة فمحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنما ليست
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها
إذ يؤدى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذ يؤدى الوالدون الى
أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة .
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على
"المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .
§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في افلاطون أن الإحساسات
العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقرره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسى للصدقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فان المساواة التي تحل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدقة فان الكمية هي التي تحل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثانى . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدًا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقضى صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدًا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للولوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صيورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكيين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ٥ ب ٣ ف ١

— فان الكمية — لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ " الكمية " يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشيء الذى تنطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .
§ ٤ — بالنسبة للولوك — يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس ولا سكندرو .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حق أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقاءهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فأنما يُمتنى له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا يُمتنى له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرير لما قيل آنفا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكرها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى - في العلة التي تجعل الناس ينفون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأعمى - مبادلة المحبة هي على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - تنغرية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم .

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يحبوا هم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقين .
فإن الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يحب أكثر من أنه محبوب . § ٢ - غير انه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب الى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الانسان ينبغي الاحترام الى هذا القدر فذلك للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لنتائجه غير المباشرة . العامي لا يفرح هكذا بأن يكون مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة .
فإن هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروعة وممدوحة جدا . ولكنها على المعنى الذي يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا .

- من أجل الآمال - هذا هو ما يفسر الاحترام الذي يحف عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الفاعلة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ — غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدر عن حكمهم في أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن نؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لا لشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ — على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يحب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الاسراف في حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطرن الى ترك أولادهن يرضعن أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهم يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يبين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأُم . § ٥ — لما كانت الصداقة منحصرة أكثر في أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ — احترام الناس الأخيار — هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صيغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار قد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يحتقر أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض في العلاقة الاولى .

§ ٤ — على أن الصداقة — يلزم اذكار ما قد قيل آتفا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعني به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن تترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » .

— وقد اضطرن الى ترك أولادهن — يمكن أن يرى كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبني على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وباقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساواة هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤدّون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو اللذة يكتنون أطول من ذلك بقليل أعني يكتنون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ — يظهر أن الحب — دون أن يكون الحب محبوبا .

— وينتج — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدّا وحة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما ظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — في فضيلتهما وفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرر لما قيل آنفا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لا شك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يجب فان تقاضيهما المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخيرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للحار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

- العاشق وموضوع العشق - من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسسة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون - الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عالجها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأهميتها في علم الأخلاق قليلة .

الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات الخاصة ليست الا أجزاء للجمع الكبير السياسي - كل فرد في المملكة يشاطر في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشأ الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصدقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصدقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحاة وأولئك الذين يقاومون بجانبك في الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصدقة لأن هذه هي أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل "كل شيء مشاع بين الاصدقاء" ما دامت الصدقة تنحصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ - كل شيء مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضا تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

- ففي كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل ملكة ليست الا اجتماعا .

- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسي الذي هو أهم اجتماع وأوسع .

- كل شيء مشاع بين الأصدقاء - مثل ينسب ضربه الى الفيتاغورثيين .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في وسع كل منا أن يجد مصداقها في علاقاته الشخصية .

§ ٣ — وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ — كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خطرة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعاً مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعينهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ — على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يجتمعون دائماً للحصول منفعة عامة وكل واحد ينتفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداية غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يبتغيه الشارعون ليس غير . والعادل في عرفهم هو ما كان مطابقاً للمنفعة العامة .

§ ٣ — والحقوق — زدت هذه الكلمة لآتمام الفكرة وإيضاحها .

§ ٤ — المظالم — ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأضداد . فإن المظالم التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوبيين هي عميقة بمقدار ما تكون الخدمات التي تؤدي اليهم مدوحة .

§ ٥ — أجزاء للمجتمع السياسى — هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فإنها لا ينبغي لها أن تشرع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاؤه .

— المنفعة المشتركة — هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فإنه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو في السياسة تفصيلاً . بل هي أساس السياسة المتين . ويمكن أن تصادف أيضا في أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية . وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ - إن بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة ، مثال ذلك مجتمعات الموائد الحافلة ومجتمعات المآدب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى فقط إلى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضحي الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت بكاكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط والصدقات كاسية ميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال إيضاح العناصر المختلفة للجمعية بأجل من هذا .

- بالرغبة فى المال - فقد كان استئجار العسكر معروفا من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكرى على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أن لها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات السياسية والدينية فى نفوس أهل المدينة وإيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية إلى الاتحاد والوئام .
- تحت المجتمع السياسى - الذى بدونها لا يكون لها محل من الوجود .

الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية -
فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الاليفارشية والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية
المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده -
السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجه . علاقات الاخوة بعضهم ببعض .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيغ بعددها أشبه بفساد
لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذي
لا يبتئاه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى
تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة الجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات
هى الملكية وشرها التيمقراطية . زيغ الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين
حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرمى إلا الى
منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر إلا فى منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا
فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع
من الخيرات والمزايا . وان رجلاً وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

- الباب العاشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١
وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشرها - بعد ذلك بقليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرمى - راجع وصف الطاغية والنسب التى بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ١٦٤
من ترجمتى الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفعته الخاصة بل لا يفكر الا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخابه الأهالى . وان حكومة الطاغية هى على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هى أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن فى كل جنس هو الأقيح .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية الى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويقون السلطان دائما فى أيدي من هو فى أيديهم باعائهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالى وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخر ايزيغ نظام التيمقراطية الى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هى مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبحا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انتخاب الأهالى - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحققة ولا منفعتهم الحققة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل فى هذه التفاصيل التى لا علاقة لها بالمسئلة التى يناقشها الآن . إذ الأمر هنا بصدد الصور المختلفة التى تشكل بها الصداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنها بما تعانى من التعديلات المتتابعة يقل زيفها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ — ربما يوجد فى العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري ”أبا الناس والآلهة“ . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفى هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهرلى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ — جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

— تلك هي قوانين التغيير — يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية التورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ — فى العائلة نفسها — هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للأفراد .

— هوميروس — هذا اللقب يلقب به غالبا المشتري فى الإلياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— على ضد ذلك عند الفرس — هذه ليست هي الفكرة التى يعطيها إياها أكسينوفون فى ”سيروبيدى“ .

— وسلطة السيد على عبيده — راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٥ — جماعة الزوج والزوجة — راجع السياسة ك ١ ب ٥

— صورة حكومة أرسطقراطية — يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامه طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامه بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يحىء من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغارشية . § ٦ - إن جماعة الاخوة تمثل الحكومة التيمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فانها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جورا أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

- ينكر مركزه - انتقاد محكم عميق . فتي كان الزوجان كلاهما مستقرمي العقل فانهما يطبقان من تلقاء نفسيهما القواعد التي ترسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وإن أوصى بهذه الأسطر الجريئة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ - التيموقراطية - التي خلطها أرسطو آفها بحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديماغوجية " . راجع تعليقاتي على ترجمتي للسياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤

- القدرة على أن يفعل كل ما يريد - هذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيمود إلى هذه المعاني في الباب الآتي .

الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى دائماً متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم . نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج وزوجه هى ارسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه بماله من الفضائل الممتاز بها يعنى بتصويرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس" "أغامنون" "راعى الأمم" . § ٢ - تلك هى أيضا السلطة الأبوية، والفرق الوحيد هو أن نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر - فى الادب الكبير ك ا ب ٣١ وفى الادب الى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠
§ ١ - الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى سبق و برره بالجزء .

- يسمى هوميروس أغامنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آخرون غير أغامنون .
§ ٢ - نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .
- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون مستقلا عن المحبة التى يشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى يبينه هنا أرسطو ، بملوك مكاتهما الحاضر أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الاطلاق في أمر المحبة . § ٣ - فحب الزوج زوجه هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فان المميزات الأصلية في هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون إقامة العدل على هذه النسب . § ٤ - صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سنّ واحدة تقريبا . ومن ثمّ فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فان الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أختارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ - ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجيا تتضاءل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرءوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ - فحب الزوج زوجه - راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ - صداقة الاخوة - كالتعليق على الفقرة السابقة .

- بالتبادل وبالتساوى التام - هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التي

يسمينا هنا الديمقراطية .

§ ٥ - العدل يتضاءل تدريجيا - يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه

كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ - فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ - إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

- رابطة السيد بالعبد - يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجى الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيا على ملكا حيا .

- من جهة كونه عبدا - يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيودا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيا بعد . وإذا حكمنا وصية أرسطو التي نقلها الينا ديوجين لا يرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بعبده .

§ ٧ - إنما تكون... في حكومات الطاغية - تكرير لما قبل آفاق ه

- الديمقراطية - راجع ما سبق ف ه

الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تنبئ - المحبة الزوجية - الاولاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

§ ١ - كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء . أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

§ ٢ - الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منسب جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

§ ١ - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجرد إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .

- أثر عقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجمعيات .

§ ٢ - متعددة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أحر ف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذى تلقى الحياة بمن آتاه اياها .
ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذى قد ولد منه كما يتعلق بنا جزء من
جسمنا سن أو شعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن
الذى أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التى تأتى منه أو بالأولى
يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن
أن يتعلق بهم . هيات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة
من ولادتهم ، فى حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن
وحينا يحصلون زكاء وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .
§ ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذى يخرج
منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد
لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما .
وإن شاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هى علة مشاكلة المحبة التى
تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع
أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو فى كائنات منفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن
تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الإلهية .
— مشاكلة المحبة — نص الحق أقل من ذلك ضبطا .
— جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعاني تنتقل من العائلة لتنسحب على الإنسانية .
وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا
اخوة . ان هذا الاعتقاد الجليل كان خاصا بالرواقية وبدين المسيح .

الاشتراك في التربية والتكافؤ في السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أعنى التي تدلى بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ — إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئونا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد في المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ — الاشتراك في التربية — هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

— الوفاق بين الناس هين — راجع الحكم نفسه بالفاظه تقريبا في الادب الى أويديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ — والناس للآلهة — قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت

الأفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التي يعبر بها أرسطو هنا . راجع أيضا مايلي ب ١٤ وهذه المعاني الجميلة محصلة في الأدب الى أويديم .

§ ٦ — هذه المحبة بين أعضاء العائلة — لا يمكن إيضاح احساس العائلة بالطف ولا أمتن من هذا .

ما تكون القلوب ظاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئائل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالبديهة نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو بطبعه أميل إلى الاجتماع مثنى مثنى منه إلى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على الملكية وهي أيضا أشد لزوما منها لان التنازل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجندى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاد الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنتقسم الوظائف فوظيفتنا الرجل والمرأة مختلفتان جد الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضا ملكتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب في أن الانسان يحد في هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لان كليهما له

§ ٧ - وهي أيضا أشد لزوما منها - مبادئ عجيبة أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت في أيامنا هذه تعزىها الظلمة أو الإنكار بجراحة عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يذكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم الناس عادة حتى في أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم
رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد
لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا
للاجتماع .

§ ٨ — غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم
الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود
العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة
للصديق أو بالنسبة للاجنبي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة
لوقت ما .

— يصير الأولاد على العموم — احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن ، أما
في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ — ترعى بينهم حدود العدل — كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين .
ولم يقل شيء خير منها في هذا الموضوع العظيم .

الباب الثالث عشر

الشكاوى والدعاوى لا تتوقع في صداقات الفضيلة ، وانها لكثيرة في الصداقات باللذة وهي تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تنبع فى الاعتراف بالجميل وفى أداء الديون أو الا لزامات التى عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التى حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداء - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة .

§ ١ - الصداقات هى حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا فى البداية، وفى كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء فى حال مساواة تامة أو فى حال علو من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمتساوون فى الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا فى الاهمية . ففى كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين فى المحبة التى يملأها وفى سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بحجة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا فى الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون فى هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا فى البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- ففى كان الصديقان متساويين - هذه هى حالة الصداقة الحقة التى هى وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فإذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحِبَّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه بحصوله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا في الخير . § ٣ — كذلك لا محل للمنازعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريد إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلذ بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جد التعرض الى الشكاوى والملاحظات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطايهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك في ذلك ، لكن قيل أن يعزم المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعائبات والملاحظات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ — الرابطة القانونية أى التى تبنى على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تبنى على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما انتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

— أو العلاقة بالمنفعة — التفاصيل الآتية تثبت أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ — الرابطة القانونية — فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الاقواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف — عبارة المتن أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورعاية .

§ ٨ — فحينما لا يفحل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادئ الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يحيى من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ — متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنه إذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في بادئ الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفا لمجرد ما يجده من الارتياح في أن يسدى إليك معروفا . حينئذ يلزم الانسان أن يرى ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فإن الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ — الاتفاق — الضمى ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هي إحدى هفوات القلب الانساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العمد .
§ ٩ — فإذا أدى المرء على كره منه — اضطرت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول ان المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحمل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضد ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وانك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحقنة .
— في الحال ... أكرر — زدت هذه الكلمات .

عليه أن يرى ذمته . وإنما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أولاً لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التى يحصلها منه ذلك الذى يقبله ويؤديه فى دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم ميالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه إياهم . إنهم ليعرضون المعروف الذى أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً فى الظروف الخطرة وفى الأزمات الشديدة التى يجتازونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذى يقبل المعروف هى المقياس الحقيقى لما يجب أدائه ؟ إنه هو الذى طلب العرف وحينما أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للقلوب التى بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك فى ذلك . وإن الحل الثانى هو وحده الحق . وإن الملاحظات التى ستلى هى على ذلك غاية فى الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضاً محل لضروب الخطأ التى تكلم عنها أرسطو آفاً . وأنه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للنفعة وتقديرها .

— المقياس الحقيقى — مع القيد الذى وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق فى الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها، وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل.

١٢§ — ولكن في الصداقات التي لم تكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذي يسدى هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والأشياء القلبية إنما النية دائما هي التي عليها المعول .

١٢§ — التي لم تكون إلا بواسطة الفضيلة — يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر يبقى الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار ثاثرها في هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطايا . وسميس أرسطو هذا المعنى فما يلي .

الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمرية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبيه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذي هو في الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أرفع الاثنين يتصور من جانبه هذا التصور بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذي لا يؤدي أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تنجى من هذه الصداقة متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال في الصداقة، غير أن من هو في الحاجة والضييق وهو أدنى درجة يفكر على ضد ذلك . ففي نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوى اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمركز الاجتماعي أكثر منه بالفضيلة .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هي الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أثرا في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ — يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حقا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هي المساعدة يساعد بها العوز .

§ ٣ — هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا الى الرجل الذي قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الانسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين . ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت فيما سبق . § ٤ — تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فان الانسان يؤدي احتراماً واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ — حظ أوفر من الشرف — فانه يكون مكرما في نظر مدنيه الذي ليس مكرما عنده . فان الأقل قدرا يؤدي احتراماً وتعظيما بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

§ ٣ — في إدارة الممالك — في السياسة ليست مشكلة الصداقة على هذا القدر من الأهمية . وهذا يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)

— مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار — هذا جميل في معناه وفي عبارته .

— كما قلت فيما سبق — في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ - وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أدائه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوياً لما قد قبل فيبقى دائماً مديناً لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدينهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن يفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فإنه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فإنه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحل نفسه من البر بابيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يفرون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

- تطلب ما يمكن أكثر - فكرة لطيفة .

§ ٥ - نحو الآلهة ونحو الوالدين - راجع ما سبق آنفاً ب ١٢ ف ٥ وإن الاعتبارات التي يذكرها أرسطو هنا من العظم . وضع .

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الإجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدنى . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحداء على الاحذية التي يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شئ . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان المحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شئ يحب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شئ لم يف بعد بشئ من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فاذا وقعت هذه الشكاوى

- الباب الأول - في الأدب الكبير ب ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ ر ١٠

§ ١ - كما قلت فيما سبق - ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - العملة - راجع ما سبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يجب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثانى لم يك يجب الآخر إلا للنفعة، وقع الاثنان فى خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التى لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا ليجبا فيهما إلا مزايا ليست باقية . فليست الصداقات التى تولدها هذه المزايا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هى تلك التى، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذى كان قد قطع وعودا جميلة لمغنى وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت فى عطائك، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ . لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٤ — أدى إليه لذة بلذة — فانه قد جلب للمغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة مذكورة فى أويديم بأجل من ذلك . وقد طُرِّق أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدينية لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" فى كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخداع الى "دونيس" .

— فموضوع الشركة — ان التعبير بالشركة ربما كان قويا فى صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهى حق . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ . — ولكن باى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أم بن كان البادئ فى إسدائه أم بن كان البادئ فى قبوله ؟ فان الذى أسداه أولا يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئا ، اذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدده تلميذه .

§ ٦ — فى الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالبا الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربحا عادلا“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ — تلك حيلة ربما يرى السفسطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يجدون أحدا يعطى نقودا مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تساموا بالنقود لم يفعلوا شيئا يحلها ، كانت الناس محقين فى الشكوى منهم . § ٨ — غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدون عفو ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ — فروطاغور — هذا السفسطائى يعتبر أنه أول من اقتضى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ — المثل — هذا المثل مستمد من ”هيز يود“ فى مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو

مطابق للواقع .

§ ٧ — السفسطائيون — يظهر أن أرسطو يعنى سفسطائى زمانه ولكن السفسطائيين كانوا قد أوشكوا على الانقراض تماما . وربما أراد بهذا السفسطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ — عرضة للوم — من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ المرء اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى إليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبنية على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدى أولئك الذين درسوا مع تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للسال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التزهد وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدى كمقابل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مَرْضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فان التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما على إثبات أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن إيهام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ٥ هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولى به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففي الهند "الغورو" أى "مربي براهمان" هو ملحق تماما بالوالدين . ويعاقب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يعاقب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممالك — راجع ما سبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدري كيف جرى بهذا التكرار هنا . فن الين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل للتداعى أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذى قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التى بها تعاقد معه
 بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذى قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر
 أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذى اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون
 أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد. بل أن
 ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة
 تقع على الشروط وعلى القيمة التى يحددها الذى يقبل. ربما يكون المقياس الحقيقى
 للأشياء هو أن تقوم بالقيمة العالية التى يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التى كان
 يقومها بها هو نفسه قبل أن يملكها.

الباب الثاني

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عومية -
استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات
نحو الن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه
الى كل شيء؟ هل تجب طاعته في كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضا مثلا
يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش
رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى
العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغي للانسان أن يؤدي حق
من أحسن اليه أولى من أن يهدى هدية له عند ما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟
§ ٢ - أوليست هذه المسائل كلها مما يسر حله بطريقة مضبوطة لما بين هذه
الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغرو في الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة؟
§ ٣ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينه
كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التي أدت اليه أحسن من
مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يبرئ ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا نقص في النص لأن علاقات الاتصال معدومة
تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ - مما يسر حله - يظهر على الضد من ذلك أن الحل ليس من الصعب في شيء، وأن مجرد الذوق
السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف ديناً عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية الى من يحبه .
 § ٤ - ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائماً . مثلاً رجل افتدى
 من أيدي اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من افتداه أولاً مهما كان .
 فإذا لم يكن ذلك المفتدى هو نفسه أسيراً ولكنه طلب رد قيمة الفدية التي دفعها
 هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن
 يؤثر المرء والده لا على الاجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ - أكتفى حينئذ بأن
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن إذا كان العطاء للغير
 أجمل أو ألزم فمن هذه الجهة فقط ينبغي الترجيح بلا تردد . لأنه قد يمكن أحياناً أنه
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد
 المثل سيكون إلى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي
 في الواقع أن تقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر ، فان واحداً
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلاً خيراً وأنه كان واثقاً من الوفاء . ولكن

§ ٤ - ولكن ربما - الحالة التي يستشهد بها أرسطو هي في الواقع محيرة . وهذا الفرض الذي ليس فيه
 شيء من المحال يستحق أن يناقش . فان للظروف الخصوصية دائماً وزناً حاسماً . وان الحلول التي يؤتى بها
 لحل هذه المسائل المخترعة اختراعاً ربما لا تكون هي ما يتخذ المرء عملياً في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه
 ذلك عما قليل .

§ ٥ - يلزم المرء على العموم - الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء
 بالعموميات . ومن المستحيل تعيين شيء منها سلفاً .

- أجل وألزم - لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء وإذن يكون على حصافة العقل
 أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .

- معروف بأنه شرير - وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حينئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فمجرد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ — وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة باحساسات الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حينئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ — وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حينئذ يدعو المرء والديه الى عرسه . ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تمعها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ — كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

— يوفيه دينه رجل خذاع — ربما كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاقتراض من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتيه تفوقا عليه . لأنه يسدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا . § ٦ — كما كررت فيما سبق — والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصاد على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص لـ ١ ب ٣ ف ١٤ — كل الضحايا الى المشتري — هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوفيد .

§ ٧ — التمييز — هذه مسئلة لطيف وحسن ذوق .

— عرسه ... حضور الجنائز — تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ — بنفقة والديهم — الملاحظة السابقة بمنها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سد حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلاً الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالماً أو قائداً . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك سناً الاحترام الواجب للسن . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة ، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في العشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائماً أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سبباً في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

- لأبيه وأمه - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأمه حناناً أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسن - نصائح جلية تثير في النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصائح التالية هي كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة - هذه الفروق موجودة في جميعتنا كما كانت موجودة في الجمعية الآتينية .

الباب الثالث

قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأ اليه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحبة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا يئس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً ، لا ينبغي له القطع على إطلاقه بل هو مدين دائماً بشيء لذكرى الماضي .

§ ١ - مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضاً ؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن ينقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُستكى منه هو أن واحداً لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يجب حباً قلبياً . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعاً للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين واقترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئاً يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - أن تُقطع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العمل العادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا انخدع بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ — لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد طُنَّ طيباً وأنه بعد ذلك قد صار رذيلاً وأنه بحسب الظاهر فقط قد صَارَ ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الانسان لا يجب بلا تمييز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يُحَبَّ . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهتم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحيث هاك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاه فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبذل لإصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ — أن يلوم إلا نفسه — اذا كان الانسان متصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان . فان الانسان في الغالب يخدع نفسه أكثر مما يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

— صديقه المزعوم — أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

— العملة الزائفة — تشبيه بديع محكم .

§ ٣ — لنفرض الحالة — ليس في هذا شيء من التخيل . بل تلك مسئلة طالما وضعها كل منا لنفسه

في عيشته .

— ما دام هناك أمل في إصلاحهم — قيد غاية في اللطف وعمل للفاية . ولكن الصعوبة هي

في صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاقي قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكذا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاته برده الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى : أن يبقى أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته ؟ أم هل هذا شيء غير ممكن ؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بقي أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأتراح بعينها ؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حينئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضخناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ - ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا ؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكري الصداقة التي أحسها المرء في الماضي ؟ كما أن

§ ٤ - افرض أيضا حالة أخرى - هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

- الصداقات المعقودة منذ الطفولة - ذلك بأن مرور الزمان في الواقع يأتي شيئا فشيئا أعظم

التغيرات .

- كما وضخناه آنفا أكثر من مرة - راجع ما سبق لك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ - الاحتفاظ بذكري - هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغي للانسان احترام ما لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجرد أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشد عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابي بعض الشيء ذلك الماضي الذي شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط في فساد لا يغتفر .

— فساد لا يغتفر — هذه القواعد الحكيمة تجدد ذكرى نصائح الفيتاغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه غير أهل للحبة والاحترام فانهم كانوا ينفونه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهرا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هي دائما موجعة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

الباب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتي من محبته لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شقاوة ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانتحار - مزايا الفضيلة .

§ ١ - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكوّن الصداقات الحقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذي يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذي لا يرغب في حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هي على التحقيق المحبة النزينة التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذي يعيش معك . والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسره مسراتك وتحزنه أحرانك ، هذه هي العاطفة التي تشاهد على الخصوص في الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تتحد الصداقة الحقة . § ٢ - هذه هي بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الآثرة هي أساس الصداقة . هيأت . فإن الصداقة في نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان بالمرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لي ، متكلف وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هي ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذي جعل أرسطو يتخذ صيغة مربية ليعبر بها عن فكرته .

§ ٢ - التي يحسها الرجل الخير - من المحال تقرير ثنائية الانسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخيار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن
اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل
أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير
أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه
يعمله لنفسه ، لأنه يعمل للعقل الذى هو فيه والذى هو خلاصة الانسان فى كل
واحد منا . لاشك فى أنه يرغب فى الحياة وفى حفظ ذاته لكنه قبل كل شئ يريد
أن يُحيى الأصل الذى به يفكر وينجيّه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .
§ ٣ - إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل
طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الحديد فى كل الخيرات التى كان يتمتعها
للاخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير فى الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله .
وإن المبدأ العاقل فى الانسان هو اصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله
أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ - حينئذ متى اتصف انسان حقا
بالفضيلة فانه يريد الاستمرار فى أن يعيش مع نفسه لأنه يجد فى ذلك لذة حقيقية . ان
ذكرىات أعماله الماضية ملأى حلاوة وآماله فى أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

- كما أسلفت - راجع ما سبق ك ٣ ب ٤ ف ٤

- والذى هو خلاصة الانسان - مبدأ أفلاطونى محض .

- هي خير حق - ملاحظة بعيدة الغور يمكن بها فى العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان

النفوس السليمة المستنيرة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلة تلك البلىا التى يلقونها فيها .

§ ٣ - إذا صار الانسان غير ما كان - وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت

النفوس عوضا عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ - حينئذ متى اتصف انسان - وصف عجيب لاغتيباط الضمير فانه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحقّ على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتندّم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصا باعتبار أن صديقنا هو نحن ونحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فاننا نتركها الآن في ناحية وتقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تطرّفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يحدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار . لكن أليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب للذات نحو الذات — هذه الظاهرة البسيكولوجية هي في الحق محل لان يدهش لها كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقية . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدر أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يقضها كما سيده إليه أرسطوفيا إلى . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

— نتركها الآن في ناحية — لا أظن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعلى الأقل في المؤلفات التي وصلت اليها منه .

§ ٦ — هذه الشروط — التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخياراً؟ لان هذه المحبات لا تتكون أبداً عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ — بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخياراً . انهم ونفوسهم دائماً فى شقاق . انهم يرغبون فى شىء ويريدون منه شيئاً آخر، فثلاثهم كمثلى الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلاً من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم انها طيبة جداً يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشؤمة عليهم . § ٨ — وآخرون على عكس ذلك يتمتعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جبناً وإما كسلاً . وآخرون أيضاً بعد أن كسبوا كثيراً من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتهربون منها وينتهى أمرهم بالانتحار . § ٩ — ان الأشرار فى مكنة من أن يبحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شىء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحملون بمقاصد ليست أقل استحقاقاً للوم . فى حين أنهم على ضد ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يحب لا يحسون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يبحثون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق ، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للخرمانات

§ ٧ — عند الذين ليسوا أخياراً — يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخياراً وبين أولئك الذين

هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأولين كما هى غير ممكنة عند الآخرين .

§ ٨ — وينتهى أمرهم بالانتحار — لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب الانتحار من هذا النوع .

ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان نزع الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .

§ ٩ — ان الأشرار ... — هذا التصویر للضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصویر الذى سبقه وهو كئله

محل للاعجاب .

التي يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها. وذلك من فساد الخلق .
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ،
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن
 أن يجتمع للرء اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وودّ
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأن الأشرار يملؤهم الندم دائما على كل
 ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب . لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هي على
 التحقيق محزنة ومبثّة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حدة بأن يصير
 فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا
 للأغيار .

- مقطّع إربا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجل الفصول التي كتبها أرسطو
 وأبعدها غورا . ولقد أحسن "چيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد
 يكون المبدأ هذا مدح كبير عادل .

الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه إلى النكرات وأنه سطحي جدًا -
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة - السبب
العادي للعطف .

§ ١ - العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه خلو من القوة والرغبة وهما علامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حينئذ الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون، فإن من يشهدونهم يكافون يحسون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتفنون دون أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كذب . أكرر حينئذ أن هذا العطف هو بغائى والاحساس الذى يولده ليس إلا سطحيًا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لى أن الصداقة كالحب تبتدئ بلذة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ - العطف - التفريق الذى يبينه أرسطو هنا دقيق جدًا ولكنه حق جدًا .

- فيما سبق - ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما لى .

§ ٢ - يناصروهم شخصيا - وبالتيجة يؤثرونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلذة النظر - هذه الملاحظة التى يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصى هى بعيدة النور جدًا .

فلا أظن أمرًا يمكنه أن يصير صديقًا لإنسان يفض شخصه المادى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب في حضرته .
 § ٤ — حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر
 بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون المرء عطف ليكون محبا . بل يقصر
 الأمر على أن يتقن المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع
 ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .
 واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن
 أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة
 لا صداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطفًا مقابل المعروف الذى أسدى إليه
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه
 لا يكون صديقا ذلك الذى تثق آخر على أمل أن يجتر لنفسه من وراء ذلك ربحا .
 § ٥ — وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر
 شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين
 الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شيء . — هذا ، فيما يظهر ، يناقض ما قبل آنفا مادام أن أرسطو كان يفترض
 أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلال .

§ ٥ — تثيره الفضيلة — هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحتقرهم .
 — الذين ذكرتهم آنفا — في أول هذا الباب .

الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوحشية - "إيتيوقل" و"بولينيس" - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أخياراً - الاشرار هم أبداً في شقاق بسبب أثرهم الذى لا يقيد لها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضاً فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضاً . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقاً . ففى علم الفلك مثلاً اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وعلى ضد ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائداً فيها . فيها يتحد الناس فى رأى ويتعاون الجميع فى تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق اذن ينطبق دائماً على افعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للخرين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلاً على أن جميع السلاطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة اللقدماتيين أو أن "فيطاقوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التميز فى لغتنا (الفرنسية) وفى اللاتينية أسهل منه فى اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيباً فى هذه العاطفة . أما فى اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاقى يرجع الى معنى العقل أو الى الفطنة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكناً .

§ ٢ - دائماً على أفعال - هذه المبادئ عنها قد فصلت فى الأدب الكبير وفى الأدب الى أويديم .

- فيطاقوس - طاغية ميتلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجيح الطبعة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فمتى كان الأمر على ضدّ ذلك ورغب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خطّاب الفينيقيّات . لأنه لا يكفى في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بدّ فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يتنهي . الوفاق مفهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لا يشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيئات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— خطّاب الفينيقيّات — وهما ” إيتوقل ” و ” بولينييس ” ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابني ” أوديب ” وعنوان الرواية يحكي . من أن نساء فينيقيّات هن اللواتي كنّ في بعثة في ” دلفوس ” يؤلفن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ — كما في أوريف — معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في ” أوريف ” بين ” أوبي ” و ” بيوثيا ” ويكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لا تتم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقعون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - الا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة محكمة على رغم فواهرها . وان أرسطو ليدعمها بجميع تزيدها تجربة الحياة .

الباب السابع

في النعم - المنعم يُحب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب -
المقارنة السيئة للديون - "ايبشارم" - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب
الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المتفعلة - ينعم
المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حنو الأم البالغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر
مما يحب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة
لكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الأكثر شيوعاً هو أن الآخرين بوجه ما
مدينون والاولين هم دائنون . حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يتنقّى المدينون مع
الارتياح أن من أقرضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون
إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينهم ، كذلك أيضاً أولئك الذين
أسدوا معروفاً يودون لو يعيش مدينهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجليل يوماً
على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلاً ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم
من المقابل . وقد لا يفوت "ايبشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ٨

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وان
الاعتراف بالجميل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجليل يوماً - هذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيبدى أسباباً أحسن منه فيما
يلي ، فانه من غير العادى أن يسدى المرء معروفاً الى الناس وهو يحسب لذلك حساباً لمنفعته الشخصية .
بل الغالب أن يسدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

- "ايبشارم" - لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم ايبشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة
ينقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلما يدركون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ — أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالداثين أدنى محبة لمدينهم ، فاذا رغبوا في أن يروهم قادرين على عملهم فذلك في رغبة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضد ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا في الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ — هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنانون نحو صناعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يحب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه انتعش وحي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ — هذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنعة من اصطنعه . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جدا . ونحن لا نكون لنا إلا

§ ٢ — أدخل في باب الطبيعي — لأرسلوا الحق كله في ذلك . فان المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا تردد .

§ ٣ — الفنانون نحو صناعاتهم — إيضاح ليس بديما فقط بل هو غاية في المثانة .

— بارزة على الخصوص في الشعراء — لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ — حال المنعمين — ربما كانت الإيضاح دقيقا بعض الشيء ولكنه حق . فان رؤية المدين بالمعروف أو ذكره تذكر العمل الصالح الذي أتته فترضى عن نفسك بمناسبتة وتحبه إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يحب إذن صديعه لأنه يحب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعي جدا . لان ما ليس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ — زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به في موضوع هذا الفعل . لكنه في الوقت عينه لا شيء من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يُحب . § ٦ — إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفي المستقبل إنما هو الرجاء ، وفي الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هي العمل هي الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصططنه لأن الجميل باق ، في حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوبا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والنتائج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعال أثرها . § ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ — زد على هذا — هذا السبب الجديد هو أقطع في التدليل .

§ ٦ — إنما الفعل الحالى — زدت الكلمة الثانية وصفا مقسرا للاولى .

§ ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك — هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها في صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث . وقبول نعمة شيء بالبدية لا يستدعي البتة مجهودا شاقا في حين أن إسداءها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا . من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فإن اشتراكهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهنّ ليعلمن حق العلم أن أولادهنّ ملك لهنّ . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهنّ أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فانت الجارى في العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التي يقمن بها في سنينا الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة الا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة لتبرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامة - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأتزه من جميع الناس هي ممدوحة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحتقار الثروة - الشهوة الغالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مسألة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا لها على بقية الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يغفلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إنجذابهم من هذا الافراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملا أيا كان خارجا عما يسمه شخصيا وعلى ضد ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير ، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نساء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مسألة العلم - ليس هنا البتة تخلص ومهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد والموضوعات التي تقدمته .

- أم اذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

- الشرير - إذن فحب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تضيق لدائرة الحب وفعل الخير إلى حد لا ينبغي . وإن المبدأ الذي يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك - ان ما على هو اعتراض سيبطله أرسطو فيما بعد . وقد رأيت واجبا على أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن في نص المتن .

الخاصة بالآثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يحدون بها عادةً الصديق الحق . لانا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكننى أن أورد منها : ”روح واحد — بين الاصدقاء كل شىء مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق .“ كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأى كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يُسأَل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١

— تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بدياً أن يحب نفسه ويحترمها لكى يستطيع أن يحب الأغيار .

— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيراً من الأهمية بالامثال . ويلد له أن يتخذها حجة . فانها عنده ”حكمة الامم“ .

— من بين هذين الحليين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذى يدعو الى التزه عن الغرض

— الثقة بهما متساوية — فى هذا غلو ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة السفسطة .

§ ٣ - ربما يكفى تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأثانية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضع لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ - فمن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامى الناس وتكون تسمية "الأنانيين" آتية من أخلاق العامى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاعات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نهج حكيم جدا طالما اتجهه أرسطو .

§ ٤ - العامى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تميز عميق وبسيط معا . فان الأثانية تتميز على الخصوص بالفرص الذى يرمى اليه الشخص . فاذا كان الغرض ساميا ، اذا كان الغرض شريفا وعظيما انعدمت الأثانية . فبأخذ حب الذات من ثم اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . ٦٨ - ومع ذلك فإن ذاك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثرة من الآخرين ما دام يسند إليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم آخر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذي يجب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل ، على ما يظهر ، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصلي للشخص ، وأن الانسان الخير يحبه إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتما جذا المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامية بمقدار ما تعلو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة ، وكما تعلو الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

٦٩ - فيما يظهر أشد أثرة - ربما تكون تسمية هذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على

تعمق دقيق بتعمق دقيق مثله .

- المقوم الأصلي للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدءاً أفلاطوني يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل

مذهبها الأخلاقي .

٧ § — على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويجهدون أنفسهم في عمل ما هو الأجل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه يعمل الخير يكسب أيضا ربما شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . ٨ § — وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن عمله وبين ما يعمل ، في حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧ § — الطائفة كلها — أو الجمعية ، ولقد آثرت الاحتفاظ بالكلية نفسها التي استعملها أرسطو . ومع ذلك فن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما بينه أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير الحلومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما بين أهمية التربية التي تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة في المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جد البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادئ التي يسطرها أرسطو .

٨ § — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩

— لأن كل عقل — يظهر أن أرسطو ، من حيث لا يشعر ، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

§ ٩ — وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستبق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمتاعا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا بجيلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . لأنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان خرابهم يمكن أن يغنى أصدقاءهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ — ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه التزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والجديرة بالشاء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداهما . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

§ ٩ — وهذا لا يمنع — تصوير شريف للرجل البطل .

— يعيش في المجد سنة واحدة — هذا هو "أشيل" هوميروس . راجع في الإلياذة (الحن ٩ البيت

٤١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ — الى صديقه — بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي يبغيها .

— يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل — هذا تزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من أن يباشره هو بالذات .

§ ١١ — وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال المدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ ١١ — أن يعرف أن يكون أنانيا — قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - " الاستشهاد بتيو غنيس " - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش في أصحابه ، تلك هي لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة النامة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

§ ١ - يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان بالمرء وهو سعيد حاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به إليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الإطلاق والمستقلين الى الصداقة مادام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

"إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء"

ومن جهة أخرى متى حُجى المرء السعيد بجميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يحجى الأصدقاء لأن هذا ، فيما يظهر ، أنفس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه اذا كانت الصداقة تتحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - يرفعون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فانها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجيب عليها فورا كما يجيب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة . - الشاعر - هو "أورفيد" في مأساة "أوريست" البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو . - أن لا يحجى الأصدقاء - ان معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والاما سدت الحاجة الأدخل في الطبع والأشد مشروعية .

وكان نشر المرء البرحواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفة . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٢ - وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمغزل عن سائر الناس . من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيما الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التى يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العامى كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ - حينئذ ما معنى رأى الأول الذى ذكرناه ؟ وكيف يكون فيه شئ من الحق ؟ ألاّن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

- من أجل ذلك يتساءلون أيضا - مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ - الانسان موجود اجتماعى - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح في هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه " هوبس " فيما بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ - الذى ذكرناه - في أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء ورفقاء اللذة أو بالأقول لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته ، لأنها ملائمة كمال الملاءمة ، في غنى عن جميع اللذات التي يجلبها الأغيار . فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان . § ٤ - لكن هذا التدليل ربما لا يكون صحيحاً . فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل ، ومن المفهوم بلا عناء أن الفعل يأتي ويقع على التوالى ، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان . فاذا كانت السعادة تنحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد بينته فيما سلف . § ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتى دائماً أحلى الاحساسات وإنما نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا ، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جداً القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما . أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمسالوفة لدى طبعه الخاص . وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً .

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ - في أول هذا المؤلف - ك ١ ب ٦ ف ٨

- كما قد بينته فيما سلف - المرجع ذاته .

§ ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا - هذا الايضاح حق وإن كان دقيقاً . فان المرء يحس بحدة الخير الذي يفعله هو الى حد أنه لا حاجة به للتأمل فيه ويتعرف وقعه عند الغير . والحق هو أن الانسان يحب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويفرح لذلك ويزيده هذا العمل اعتداداً بهم واحتراماً لهم .

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فإذا العمل الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتد بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للنفحات الجميلة وتفيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أخيار كما نبه اليه "تيوغنيس" . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ما هو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أوقوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تنحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير . والحياة هى فى ذاتها شئ طيب ومقبول . لأنها شئ محدود ومعين وكل ما هو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ما هو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طعة "برنك" .

- أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية - هذا التكرير هو فى المتن .

- أكرر - راجع ماسبق فى هذا الباب ف ه وفى ك ٣ ب ه ف ه

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٢ ب ه وما بعده ص ١٩٨ من ترجيحى .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يتخذ مقياسا لسائر ما عداهما . راجع

ماسبق ك ٣ ب ه ف ه

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلاً حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محدّدة كالعناصر التي ألقتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجلى من ذلك فيما سنقوله بعد على الألم . § ٩ — نقول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوباً فيها لديهم ، وعيشتهم هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشي يحس أنه يمشي ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئاً يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الإحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقّة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته . ويجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ — لكن ما هو الإنسان

§ ٨ — غير محدّدة — لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شيئاً ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيداً .

— بعد على الألم — راجع ماسيجي . ك ١٠

§ ٩ — الحياة وحدها — هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجى الطبعة الثانية .

— قد رأينا — راجع ماسبق ف ٧ هذه هي الكيفية المثلّي لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة. إذن بقدر ما يجب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتقن وجود صديقه، لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهذا الاحساس هو في ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله في هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو في الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة في مرعى واحد لاغير. حينئذ اذا كان الكون هو في ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا في الحالة بعينها، أعنى أن الصديق هو بالبدئية خير يجب أن يرغب فيه . وما يرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة في هذه النقطة غير تامة . حينئذ فالحلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

§ ١٠ - قلنا - فيما سبق ف هـ

- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ في نظريات أستاذه .
- حينئذ فالحلاصة - يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء ولكن النتيجة فضلى الى حد أن ثمن الوصول اليها ليس غاليا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن اسداء العرف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبه المرء محبة خالصة فعددهم يجب أن يكون محصورا جدًا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

” لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف ”

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قول الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بحيل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى اليه كثيرا . وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الادب الى أويديم ك ٧ و ١٢

§ ١ - قيل بحسن ذوق - ” هيز يود ” هو القائل بهذا البيت . ” الأعمال والأيام ” البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها ” وعلى هذا المعنى الأخير فهم ” أوسطراط ” هذه النقطة .

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ — يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أنى لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكيدة للصدقة . § ٤ — لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيث من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

— كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الاطعمة — قد تكون هذه الاستعارة غير وافية . يريد ارسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الاطعمة التى تؤكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : ” وهذا هو كالتوابل لزيتنا وملاذنا “ وقد ظهر لى أن هذا المعنى عمّوه بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأول الذى هو أبسط . § ٣ — مملكة بمائة ألف — هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فإذا يقول أرسطو إذن على ممالكنا الحالية التى تعد فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

— أكبر عدد من الأشخاص — مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاعلية الناس وأهليتهم للعبة يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما . § ٤ — وأن يقسم شخصه على هذا النحو — لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التى يشير اليها أرسطو .

— زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص — سبب آخر قوى أيضا ولكن أقل من الأول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض مادام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر . وليست هذه بالحيلة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسر جدًا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، لحسابه الخاص ، مشاطرتهم الأفراح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وافراط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبداً . كذلك الاحساسات الشديدة الحدة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكرها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة ، وأنه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الافراح - سبب آخر ليس أقل قوة .

- يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وان كانت صعبة التطبيق في الجمعية . فان قليلا من المحبات المخلصة الثابتة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يسهل المرء أن يراها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - "نيزيه وپيريتوس" "آشيل وپترقل" "أورست وپيلاد"

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيرا بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

— بل قد يكون من الأفضل — حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماما وحتى تتي هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكليهما نحو الكمال .

الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ أدلة في كل من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف ألما ويزكى سعادتنا — عدم دعوة المرء أصدقاءه الا يحفظ اذا كان في حال الحزن — الطلوع عليهم عند شدائهم — تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك — الخلاصة .

§ ١ — مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرخاء منه في الشدة؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التعساء في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون لمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ — حضور الأصدقاء وحده هو لذة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتسائل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذي يرهقنا فان حضورهم

— الباب الحادى عشر — في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢
§ ١ — مسألة أخرى — رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بها أكثر من هذا القدر .

— ويتقبل نعمهم — ربما تكون هذه العبارة ليست على شئ . من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . أنهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .
— أم اذا كانوا — يظهر أن السبب الثانى واقعى أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا . وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها ، وهذا لا يهم ، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ - لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة . فرؤية المرء أصدقاءه ، هذه وحدها لذة حقة خصوصا متى كان المرء فى الضراء . وفوق هذا فإن ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طباً بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ - لكنه يمكن أن يقال : عزيز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتقى فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطروهم آلامهم أحد من يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تحالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاؤهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ - لحضورهم - يظهر أن كل هذه الجملة تكرر لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها فما يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيراً واحداً .
 § ٤ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فأنما هو اعتراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغى لمخبر الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والذوق . وعلى العموم ينبغى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكتمان .

§ ٥ - لكن متى كنا في مجبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .
فبدلاً معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر إذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا التمس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى
بشيء قليل جداً من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يطالع المرء
أصدقاءه التمساء دون أن يدعى إلى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .
لأن واجب الصديق هو أن يسدي المعروف إلى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا
في حاجة إليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن
يساعد بشيء في رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن
أيضا أن يكونوا في حاجة إلى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء
بأخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء
أن يروح المرء بمحبة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من
إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لا يعرف بالضبط من قالها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء
الأساسة .

§ ٦ - لأسباب مضادة - كل هذه النصائح في غاية اللطف وهي عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

- وذلك ما قد يقع أحيانا - قاعدة اللف وهي مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد يثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة "كل شيء مشاع بين الأصدقاء" نادرة التطبيق جدا في العمل حتى في الصداقات الأتم ما يكون .

- والخلاصة حينئذ - النتيجة خليفة بكل الايضاحات التي تقدمت .

الباب الثاني عشر

حلاوات العشرة -- الصداقة كالعشق -- يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر -- المشاغل المشتركة التي تنمى الصفاء -- الأشرار يفسد بعضهم بعضا -- الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة -- خاتمة نظرية الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في العشق؟ وهل كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يحب المرء في نفسه شخصا هو أن يشعر بكونه . كذلك يحب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن ييغوها . إن الشغل الذي يجعل المرء قوام حياته الخاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في العشق - شبه مضبوط ، فإن الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا معا ما هو ألدّ لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً مع أصدقاء يطلبون وإياهم جميع الأشغال التي ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ — هذا هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم في محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم بعضاً . على ضدّ ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :

”إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار“ .

§ ٣ — فرغنا من نظرية الصداقة ولننض الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ — دائماً من الأخيار — بيت ”نيو غنيس“ الذي ذكر آقاب ٩ ف ٧

الكتاب العاشر

في اللذة وفي السعادة الحققة

الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملائمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى للذة في التريسة وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجمل خيرا وأخرى تجمل شرا - نفعائذة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التي نجدها هي التي يظهر أنها الأكثر ملائمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . ومما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التي تلذ له ويحتمل الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إلى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - التبع الطبيعي - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد طالج بالتطويل اللذة في الكتاب السابع الباب الحادي عشر ، ما بعده . فهل هذا إعادة مجرّدة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأولى تدويل ؟

- أهمية عظمى - راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فإن هذه المعاني أفلاطونية صرفة .

راجع "الفيليب" ف ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٢٣ و ٥٣

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يضرب عنها صفح ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضدّ هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردّهم إلى الوسط . § ٣ - وإني لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فمتى شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبت الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة بياشرة لذة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي باشرها . لأنه ليس على العاقل أن يميز الأشياء ويجيد حدّها § ٤ - وعلى ضدّ ذلك متى كانت النظريات حقّة فلا يقصر نفعها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب القيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أنسطستين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق هذه الخلافات المذهبية في الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل لها في غيره . فان الحكم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى في تصيير الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للبديء ، وتدعو بذلك من يميلون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التي وضعها . غير أني لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث في هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

§ ٤ - - الأفعال - - أوالحوادث .

الباب الثاني

لخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - "أويدوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم أويدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تبتغيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقيض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون تقيضا لشر آخر - ابطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سد حاجة - اللذات الخجولة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يُرغب فيه .

§ ١ - كان "أويدوكس" يترئى أن اللذة هي الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة، وكان يقول : « في جميع الأشياء التي يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذي » يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقع الذي لا جدال فيه : أن الكائنات » منقادة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن » كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه . وعلى ذلك حينئذ يكون » ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . » وكان الناس يصدقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثاني - في الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب الى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - "أويدوكس" - هذا الفيلسوف الذي يشرفه أرسطو بالرد عليه ليس معروفا بغير هذا . وقد تكلم عن نظريته على اللذة في ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشتبه بالقلبي اليوناني المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا .

- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التي يبيع زيادتها نظم عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أويدوكس" .

ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان، على ما يظهر، يقرر آراءه لا كصديق للذة، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ — وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول:

« حينئذ الألم هو في ذاته ما يمتنبه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »

« نقيض الألم مطلوباً بقدر ما الألم مكروه . وإن الشيء يُطلب أكثر مما عداه »

« متى كما لا نطلبه بواسطة آخر ولا من أجل آخر . وكل الناس مجمع على أن الشيء »

« الوحيد الذي يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »

« يسأل آخر لماذا هو يحد لذة فيما يلذ له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بذاتها شيء »

« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »

« تصير مرغوبا أكثر، مثال ذلك إذا انضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »

« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ — وعندنا أن كل ما يثبت هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر .

إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر، متى أنضم الى آخر، منه لو بقى وحيدا .

وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هي الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »

« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ — إذ كان يقول — التعليق السابق بعينه .

§ ٣ — أبان أفلاطون — في " الفيليب " ص ٤٨ من ترجمة كوزان .

— قال أفلاطون — هذا ليس منقولاً بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعداه . وبالنتيجة يكون بديها أيضا أن »
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر متى أضيف »
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذى يستوفى هذا الشرط والذى يمكننا نحن الناس أن نستمتع به ؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشيء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، وهذا قول ليس من الجدد فى شيء . لأن ما يجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التى ترغب فى اللذة فلا يخطئ من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فاذا تكون إذن قيمة هذا رأى . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطيبة الطبيعية التى لكونها أشد قوة من تلك الكائنات تنجبه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لى أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذى رُد به على "أويديوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضد الشر . وفوق ذلك فان اللذة »

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالنزق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدري أنه يقلده .

§ ٥ — رُد به على "أويديوكس" — ليس نص المتن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها . فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبوا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان . § ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوبا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر وللاقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يحوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فان المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

§ ٦ — في مقولة الكيف — وبالنسبة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة .

— كيوبا دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .

— ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تبدي في لحظة واحدة .

§ ٧ — يزداد على هذا — هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية . وهي موجودة أيضا في فقرات

مختلفة من " الفيليب " على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد الانتقادات التي وجهت إليها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة ؟ § ٨ — ما الذي يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهي مع ذلك شيء نهائي ومحدود ، قابلة للأكثر ولالأقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة ؟ .

§ ٩ — على فرض أن الخير الأعلى هو شيء كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيئان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هي حركة وتولد . ولكن لا حق لهم في ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفييتها الخاصة : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شيء من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشي أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتي كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع . يجوز أن يعاني المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ — الحركات والتولدات — راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ك ٧ ب ١١ ف ٤

— لا يتمتع سريعا باللذة الحالية — يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا، أعنى أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ — كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئا كيفما اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفما اتفق . وإنه يتلشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العلوم ما تسببه اللذة وتولده انما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ — يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي انفعالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نعانيها فيما يتعلق بالأغذية . فمتى حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يسد حاجته . § ١٢ — ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ — فوق ذلك تولدا — هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

— انما هو الألم الذي يفسدها — اذن اللذة لتحلل في الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها مستحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ — يزيدون على هذا — هذا الحد الذي يبطله أرسطو هو من أفلاطون راجع ”الفيليب“ ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

— اذن يكون هو البدن — لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يميز بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ — ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد — أى أنه توجد لذات لم تكن مسبقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما بينه أرسطو . على أن أفلاطون قد نبه هذا التنبيه الذي يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ — أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويديوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطة تسحر الناس الذين ساءت أمرجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مراكل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يجد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدي .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك ينباع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن نتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ — أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ — نظرية أويديوكس — راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أفلاطون في كتابه "الفيليب" كان يرى الى إبطال مذهب أويديوكس .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال — أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخيها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سيفوله أرسطو بعد قليل .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .
 وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة
 الموسيقى اذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني فان سلوك الصديق الحق الذي يختلف
 كثيرا عن سلوك المتعلق بيمين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر
 بقصد اللذة ، وإذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما
 يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جد الاختلاف . § ١٧ - لا أحد
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يحسد في هذه الترهات
 التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمن
 للذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من
 الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم نكن لنجد فيه لذة ما ؛ مثال ذلك النظر والتذكر
 والحفظ وحياسة الفضائل والملكات الكبيرة في الفنون . فاذا قيل إن اللذة هي
 بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى
 أبين نوعا من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- يمين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أوقع من هذا .

§ ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ - أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبة فيها وأن من اللذات ما هي مرغوبة فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط إبطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أويديكس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه بإشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولدا متعاقبا -
الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي
كلٌّ غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ماهى في الواقع اللذة ؟ وما يميزها الخاص ؟ هذا ما سنبينه بأن نراجع
المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها
الى شىء يأتى بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .
لأنها ضرب من كل لا ينقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها
زمننا أطول ، تصوير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترى دائما الى
غرض ما ، كحركة المعمار لا تتم إلا متى أتم البناء الذى يرغب فيه ، سواء أكانت حركة
المعمار هذه تتم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا ينقسم - هذا هو المعنى الذى ذكر آتفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع
في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو آتفا أن اللذة ليست تولدا . راجع في الباب السابق
ف ٩ فريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذى وضعه آتفا وهو أن اللذة كالرؤية وقتية
وأنها لا تكون تدريجا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .
- حركة المعمار - ما سبلى يبين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قضب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النقش الثلاثي للجمال (تريجليف) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصيتين بجزء من الكل ، فهما تحتلفان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ - وهذا التدليل عينه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت النقلة على العموم هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشي والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في النقلة الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في (الفرسخ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشي هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أنى قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر. وقد أوضحت

- تريجليف - لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل المعمار الأغريق . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ - على المشي وعلى كل الحركات الأخرى - راجع في القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمى على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

- قد عابلت ... في موضع آخر - لا شك في أن أرسطو إنما يعني الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائماً تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفي لايحاد نوع جديد منها .

§ ٤ — لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أى زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كل تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتي لا تكون كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبى أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة .

§ ٤ — اللذة هي ... شيء تام — يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترى أن يعطيا ايضاحا . وكل ما تبيته المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

— خطأ من قال — لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنهى متى كان الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانسانى - لذة الجدة - الانسان يجب اللذة لانه يجب الحياة - الارتباط الأيديين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشئ الذى يمكنها أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا ، فيما يظهر لى ، هو أحسن تعريف يمكن أن يعترف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأجل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملائمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكير وفى التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملائمة . وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل وتنهى .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتى .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل وتنهى - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصل للذة .

لكنها لا تثم على الوجه عينه الذى به يتم الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما في حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان في أن يكون المرء في عافية . § ٣ — لأن توجد لذة في كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الانسان يجد لذة في رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن البين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحداً ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس في هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يجدها في آن واحد . § ٤ — إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجوداً في الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتى فينضم الى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التى تتعشها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضاً على حال طيبة فإن اللذة تحصل في الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعاً أن تحصل النتيجة عينا . § ٥ — لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يجدها الانسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمراراً من اللذة؟ ذلك بأن

— على الوجه عينه — الشيء القابل للحس والحس يتمان الفعل لأنهما ركناه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءاً منه . راجع ما سبلى .

§ ٣ — لذة في كل نوع من الحس — راجع أول المبتدئين .

§ ٤ — زهرة الشباب — تشبيه من الرقة واللفظ بمكان .

§ ٥ — مستمرة — ما دام الانسان هو في حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جداً وقد يرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حق أنه يقرر أن الملكات الانسانية ليس لها افاعلية محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة تنجبه اليها في اللحظة الأولى وتفعل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحديثه بل يتراخي . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخي وتتقضى . § ٦ - غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء وللأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه الى البحوث النظرية ، وكل انسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال والتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة مادام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل حبا حادا . § ٧ - أما مسألة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا تركها الآن الى ناحية . فان هذين الشيئين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائما ضرورية لاتمام الفعل .

- أنها جديدة - ان جاذب الجدة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الانسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ - جميعا يحبون الحياة كذلك - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجى الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدا .

§ ٧ - أما مسألة - هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يبحثه هنا لا يوجد في أى واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مقيدا جدا لسر نظرية الطبع الخاص للذة .

الباب الخامس

اختلاف اللذات - أنه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجم بمقدار ما تشته لذته في فعل الأشياء -
اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكثر البعض الآخر لأن الإنسان لا يستطيع أن يحسن فعل
شيئين في آن واحد - مثل شهود المسرح وطوهم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف
الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هي التي يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف اللذات في النوع .
ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتمم إلا بأشياء مختلفة الأنواع
كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطُرف الفن والحيوانات والأشجار
وألواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع
لا يمكن أن نتمم إلا باللذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل
عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التي نتممها يجب أن
تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هي خاصة خصوصا
مانعا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء
أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللذة في اتيانها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتمم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد
على إيضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تمثالا لا يمكن أن يتم بشجرة إذا لم يكن قد تم ولا حيوانا
بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يعبر بأجل من ذلك .
§ ٢ - تنمى أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرته . بفعل المرء بلذة
ما يحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلد لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كل في نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جدد الملاءمة وتتمها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخر هى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضعف فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه متابعتها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كانت الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الإطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شيء لذة حادة أكثر مما ينبغى فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

- ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكرر لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بنجرته الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستبشرون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المسرح ممثلون رديئون . § ٥ — لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقي وأكل معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلاني لا يحب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات والآلام التي هي خاصة بها . أعني بالخاصة اللذات أو الآلام التي تأتي من الفعل نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد ينتجها الألم الخاص . فهي كمثله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البتة . § ٦ — كما أن الأفعال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ — على المسرح ممثلون رديئون — من المحقق أن جهود المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأكل في اللحظة التي يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فإنه يمكن تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ — أبقي وأكل — هذا ما قاله آتفا بعبارة أخرى .

القيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي تنجبه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التي تنجبه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبيعتها الخاص . أما اللذات فهي على الضد تقترب من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ — من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلهما عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفائه وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ — بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٦ — من الرغبات في هذه الأفعال — الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

— شيئا واحدا بعينه تماما — هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ — من هذين الصنفين — التفكير والحس .

§ ٨ — لكل حيوان — هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

— نوعا من الفعل خاصا — الطائر يطير والحصان يركض والسمكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات . فلذة الكلب غير لذة الحصان
أو الانسان كما ينه اليه "هيرقليط" إذ يقول
"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذى هو غذاء أشد ملائمة من الذهب بالنسبة للحمير .
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات فى النوع أيضا . وطبيعى أن
يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة فى النوع . § ٩ - ومع
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارة
للبعض ومحزنة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب
عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو
والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند
الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد فى المريض وفى الانسان
المتلى صحة . وكذلك الحال فى كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - فى كل هذه
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعى هو ، فيما يظهر لى ، هذا الذى يجده الانسان
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هى المقياس الحق

- كما ينه اليه هيرقليط - يقول المفسر اليونانى ، عند تفسيره هذه الفكرة هيرقليط ، إنه كان مواطنه . وهذا
قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايقيرى"
لا من قلم أوسطراط .

§ ٩ - الخلاف عظيم - هذه الملاحظة التى هى بحكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك فى الحقيقة
الكاملة للبائى التى قررها آنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب - هذه كقاعدة استعملها أرسطو فى مواطن عدة .

- فان الفضيلة هى المقياس الحق - راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا
فى التعليقات التى وضعناها فقرة مشابهة فى السباسة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد واللذات الحقة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاع التي يستمتع بها هي الاستمتاع الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملائماً لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلفها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ — أما اللذات التي يمجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ اليس بيننا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقاً أم كان هناك عدة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقاً تأتي فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا في الصف الثانى وهى قابلة لعدة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

§ ١١ — فعل واحد إنسانى حقاً — هذا المبدأ قرئنا سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلماسا - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هي عمل حرو مستقل، لا لفرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو وبالذات . اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلة جامعة من كلم «أنا خارسيس» - اللهو ليس إلا راحة وتبئية للعمل - السعادة هي غاية في الجدد .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصدقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسماً للسعادة مادمننا نعرف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ما قلناه بشأنها .

§ ٢ - قزونا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينأ طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات والذي يلقي أكبر المصائب . فإذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أخر أم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلى أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أو يديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ - على عجل رسماً للسعادة - هذا ما قد وضع بالتطوير في الكتاب الأول من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن آخر الكتاب العاشر هو تكرر قد لاحظته أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قزونا أن - ك ١ ب ٢ ف ١٠

- فما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الانسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما نضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى اهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشيء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتعلقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم في حاجة الى أناس يسلمونهم . يتصور العايم أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقاً يرتمون على لذات البدن التي

- يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظريات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فإن المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتها بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتعاب الماضية أو الاستعداد لأتعاب جديدة .

- يتصور العايم - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .

هى موئلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الجافية هى المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أنفس شىء فى الدنيا ، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جد الاختلاف فى تقدير الأشياء ، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ - أكرر ، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هى الأشياء التى لها هذه الصفة فى نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذى ينال إثارة هو ذلك المطابق لحاله فىكون بالنسبة للانسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تنحصر فى اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لاشىء إلا للهو . يمكن أن يقال فى الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شىء آخر ماعدا السعادة لأنها هى الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يبحث المرء ويجهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفيه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بدئا فى آخر الباب السابق ثم فى ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله فى السياسة وفى المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... فى اللهو - معنى بسيط جدا يكره الناس غالبا على رغم أنه من الحق بمكان .

- اللهو هو غرض الحياة - هذا هو مع ذلك ما يعتقد أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بليغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجى الطبعة الثانية .

- لأنها هى الغرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سمي العاقبة مع ذلك .

- وعلى مذهب "أناخارسيس" - الممدود بين حكما اليونان على أنه كان أجنبيا (وتموتحشا فى عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليشغل بعد ذلك بجسد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تترك من هو فارغ . § ٧ — الأمور الجدية هي على العموم ، فيما يظهر ، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجسد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ — الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرق الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

— الراحة ليست ... غرض الحياة — سيقول أرسطو ضد ذلك فيا سيلي ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— وهذه الحياة هي حياة جد — فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وحق . وقد بلغت الرواقية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلاطوني هو الذي قد عرف أن يجد المقياس الأوفق .

§ ٧ — العقل الأدخل في باب الجسد — الحياة المؤسسة على الواجب هي دائما جدية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ — أهانه الرق — يطاوع أرسطو أو هام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظراته إلا جزءا من السيد فن البين أن السيد وحده هو الذي يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— كما قيل ذلك آنفا — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالنسبة للفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستئلال المطلق للفهم وللعلم - لاغرض للفهم الا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الانسان - سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظمة الانسان - السعادة هى فى رياضة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . ليكن فى الانسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شىء قدسى فينا أو بالقليل أقدس كل ما فى الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررناها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو أنفس الأشياء التى فينا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس فى الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو فى الحق خليق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدها أرسطو فى هذا المؤلف وفى الانولوطيقا وفى كتاب الروح وفى السياسة وعلى الخصوص فى الميتافيزيقا وبالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكرزنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ — ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخلط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضيها أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاظم الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ — هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعادل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأييد استمراره — ملاحظة بسيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ — اللذة يجب أن تخلط السعادة — راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الكلمة واحدة .

— اللذات التى تجلبها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون

بالمرء برينوى بالأساتذة الذين علموكم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

— فى العلم ... من طلب العلم — يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ — هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه — والذى يربط السعادة . راجع ماسبق ك ١ ب ٤

ف ٦

— على الخصوص فى الحياة العقلية — مبدأ اعتنفته الرواقية وهو مع ذلك أفلاطونى كله .

— الانسان المعتدل — يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنهما لا يحتاجان

فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل ، وكلما كان أحكم كان انكابه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله ، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ — ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلا .

§ ٦ — يمكن أن يقال أيضا إن السعادة تنحصر في الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السياسة أم في الحرب . ولكن الأفعال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنتفى الراحة على الاطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولا يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفامكا ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير ، على هوى منه ، نائرة القتال والمذابح . أما حياة الرجل السياسي فانها أيضا قليلة الراحة كحياة رجل الحرب . فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جدا عن السعادة

— الحكيم العالم — ليس في نص المتن إلا كلمة واحدة . وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيا سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ — يطلب المرء دائما نتيجة — راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ — لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ — راجع في الباب السابق ماني تصاد هذه ف ٤

— هذه السعادة — يعني سعادة الفرد التي تنحصر على الخصوص في راحة الفكر .

العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسنغنى بتمييزها في بحثنا . § ٧ — على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترى دائماً إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماماً فعل التفكير والفهم فلأنه تأمل يقتضى اجتهاداً أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواء والتي تزيد في قوة الفعل . حينئذ فلا استقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان ، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ — ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئاً قدسياً . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أياً كان . غير أنه إذا كان الفهم أمراً

— وسنغنى بتمييزها — ربما يظهر أرسطو على الضد من ذلك خلط أحدهما بالآخرى بجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ — من بين الأفعال المطابقة للفضيلة — من القريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر أكثر من هذا .

— كل مدى حياته — راجع في ك ١ آخر ب ٤ معاني مشابهة لهذا .

§ ٨ — سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه — لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أى موضع بقدر ما أكد في هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفانى أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التى تركبه . فإذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللانهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة . § ٩ — فهو، على رأى، الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذى كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية للانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو فى الحق كل الانسان . وبالتيجة حياة الفهم هى أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

— لا يفكر الا فى أشياء انسانية — يتذكر أرسطو هنا تعاليم أستاذه .
 — يخلد نفسه بقدر ما يمكن — تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا فى خلود الروح .
 — المكان الضيق الذى يشغله — يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقل ماديا مع كونه يجعله روحانيا .
 § ٩ — ويجعل منه شخصا — مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أفلاطون فى هذه النقطة الأساسية بأجل من أرسطو .

— حياته الخاصة — يعنى ما يتعلق به شخصا ولا يمكن أن يشبهه بحياة الحيوان .
 — كنا نضعه آنفا — راجع لك ١ ب ١٤ وفقرات أخرى مشابهة .
 — حياة الفهم — يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثانى عشر من المبتايز بقا الذى هى كئنها . ان حياة الفهم هى حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جد الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تتعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر في النية وفي الأفعال معا - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآهة - من التدبير أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكاتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فمتحن نباشر أفعال العدل والشجاعة وتعاطى فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نعنى في أمر الاحساسات بأن نؤتى كلا منهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيوف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جد الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جد تتعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لتمام الفكرة وإيضاحها .

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الا كلمة واحدة .

- إنسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو فينا شئ . إلى .

§ ٣ - التدبير - الذي جعله فيما سبق أول الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالمشهورات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالنسبة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو عبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الانسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يشتغل أزيد بالجسم وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

- بالمركب الذى يكون الانسان - راجع الباب السابق ف ٨

- الى ما قد قلته - كالتعليق السابق .

- الذى نعتزمه هنا - يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع لذكره في المتأخرات .

§ ٤ - خيرات خارجية - هذا هو ما يجمل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض الديانات كان الفقر

يمتد وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الروافيين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته في حاجة الى قدرة كذلك ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه ، والانسان المعتدل نفسه في حاجة الى بعض السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلا أو ما إذا كان شيئا آخر بالكلية ؟ § ٥ — فالمسئلة هي فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال، إذ أن الفضيلة يمكن، أن توجد في الناحيتين معا . فعلى رأي أن من البين أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائما كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة وجميلة كانت لازمة . § ٦ — والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤتيها العقل وللتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها الى شيء من كل ذلك . بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير . لكن نظرا الى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاونة الفضيلة كان به حاجة الى جميع هذه الموارد المادية ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية .

§ ٧ — هالك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض . نحن

— رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل — راجع ما سبق في الباب السابق ف ٤

§ ٥ — فالمسئلة هي فيما يظهر العلم — قد كان أرسطوفيا سبق أشد تأكيدا . ومع أنه يؤق الأفعال أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فانه قد آتى النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥ وك ٣ ب ٣ ف ١٦

— ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية — إذا لم يكن ليكون سعيدا بل وقاضلا .

§ ٧ — دليلا آخر — يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثاني عشر من الميثافيزيقا ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة المسيو كوزان الطبعة الثانية .

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاهها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ العدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعي الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لابد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نفرية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل "أنديميون" . فاذا نزع عن الكائن الحي معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فاذا يسبق له إلا التأمل؟ حينئذ ففعل الله الذي يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضا الفعل الذي يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظ لها من

— شهوات نفرية — لقد كانت هذا ، على ضد ذلك ، مدحا ساميا في مواجهة "المتولوجيا" وما بالعامة من أوهام الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التي بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد ، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذوقية لا تنتهي . وإني أخص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

- والتأمل - هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صنوف الجنون المعروف عنهم .

- السعادة يمكن اعتبارها - هذا الحد للسعادة ليس متفقا تماما مع الحد الذي وفي لها فيما سبق ك ١

ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدّله أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذي يلي .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى "سولون" - رأى "أنقزاغور" - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - أنه هو السعيد الوحيد .

§ ١ - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكفي لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقي ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعبد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ - من الجائز أن يأتي المرء أبجل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٥ والآخر .

§ ١ - رغد خارجي - إن كلمة رغد مبهمه كل الإبهام ويمكن أن يتساءل عما إذا كان سقراط في رغد مثلا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ - الجائز - حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في تلميذه .

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذي ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم في كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أقزراغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : « إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر في نظر العامي بمظهر السخيف ، لأن العامي لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التي بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هي النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . ففتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فاذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ - الانسان

- على العموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع في "هيرودت" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديدو .

- "أقزراغور" راجع الأدب الى أويديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - في بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . والنصيحة التي يعطيها هنا ضد نفسه هي موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما اعتقد ، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبيعتهم الخاص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يصدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطيع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ - كما اعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة العناية الالهية .

- فى مقابلة ذلك - فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ اعتنقة الرواقيون .

الباب العاشر

عجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يخاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نصائح حكيم يعطيها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفستائيين الذين يعلون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدساتير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن سياسة أرسطو تنلوع علم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - فقيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا .

§ ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى في علم الأخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العليين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجزله تواضعه أن يدعى إلا أنه يمكن في هذين العليين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- قلته أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تجرد الفضيلة إلى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأعلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها. ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعهدا. § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الإطلاق عن أن تدفعهم إلى الخير. إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات. ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات. وسرعان ما يفرون من الآلام المضادة. فأما الجليل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة. § ٥ - أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطبائع الخافية. ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ - كما كان يقول "تيوغنيس" - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣٣ و إن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان.
- بعض فتيان كرام - وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتيان سيصرون من أهل المدينة ورؤساء العائلات.

§ ٤ - بالنسبة للعامة - ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرّس أبدا. وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه. ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس. أن أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما، كما يفعل أرسطو، من تأثير المبادئ في العاصي. أن تقدم التمدن، وهو ما لا نزاع فيه، الذي كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يبطل هذه النظرية التي تشف عن بغض الانسانية.

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا. وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقتها. وعمّا قيل سيكون رأيه كراى أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقتناع قبل الالتجاء إلى صرامة العقوبات. ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالشيء الهين ولكن ليس هذا سببا لأن نتحنى الفلسفة عنها.

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ — إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فأما الاستعداد الطبيعي فهو بالبديهة لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم بختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقاده كما تهيأ الأرض التي تغذى البذرة التي تودع فيها . § ٧ — المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصنع لصوت العقل الذي يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع و يصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ — حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومحبا للجميل وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يُسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

§ ٦ — إن الناس — يلزم الالتفات الى هذا النوق الحسن الحقيق بالانحجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه النصائح .

— كما تهيأ الأرض — قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ — تحت سلطان قوانين صالحة — هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو ليمسه حتى الآن في حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقة عليهم متى صارت عادات . § ٩ — لا يكفي أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ — من أجل هذا قد أحسن صنعا من افتر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملوهم على ذلك باسم الخير وانقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا يره لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يشوب الى الرشد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فيجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يجربها المجرم حبا أعمى .

— أن تنظم بالقانون — يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ — يلزم أن يكون القانون وراء الانسان — هذا المبدأ كان مبالغاه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ — قد أحسن صنعا — كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هذا المعنى الجديد أو بعبارة أولى الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ — إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسنا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال الممدوحة دون أن يأتي الشر أبدا لا طائعا ولا مكروها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذي القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ — إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه إلى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فإنه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ — يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالي وبأعمالهم . وأما في أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجه وأولاده " على مثال "سقوفيس" . § ١٤ — الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

— ذي القوة اللازمة لأن يطاع — لم يوضح سبب السلطان العام وغرضه ولا قوة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ — ترجمان الحكمة — راجع مدحا كهذا للقانون في السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمى الطبعة الثانية .

§ ١٣ — لقدمونيا هي المملكة الوحيدة — راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ١ ب ١ ص ٢٦٤

— حاكما زوجه — يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم في السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعترف ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفاً ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهي أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا يهتم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحاديث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تبشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجتمهم إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمهم الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيّات الخاصة على التربية العمومية . ويبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الاطفال عمومية فان على الوالدين دائما واجبات يجب أدائها نحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على المملكة إلا جزءا ضئيلا من المسئولية التي ناطتها بهم الطبيعة .

- القوانين وحدها - هذا أكثر مما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ ساطر بنصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - راجع ماسبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضا نقطة - يظهر أنه ينقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا في المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مائورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافق هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة فالعناية التي تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقي شخصا نوع العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العناية حتى في حالة فردية ، هي دائما تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجهاز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام ، من الكلي ولا تشتغل في الواقع أبدا إلا به . § ١٦ — لا أنكر مع ذلك أن المرء ، مهما عظم جهله ، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير يجتد حاذقا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام ، الى حد الكلي ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه ، كما قيل ، الى الكلي ترجع جميع العلوم . § ١٧ — متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ - لا أنكر مع ذلك . - التعليق على هذا هو السابق . فالت هذه المعاني كلها يسوء اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

- كما قيل - هذا ، فيما يظهر لي ، يرجع الى أفلاطون الذي هو في الواقع واضح هذا المبدأ . أو الى أرسطو الذي طالما كره في المنطق وفي الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بدياً أن يرمى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العاى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فانما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معا .

§ ١٨ — هل يلزمننا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجيب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا ، فيما يظهر ، جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات ؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوِّرون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يهيّدون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يراولونها بضرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدّثون

§ ١٧ — أن يرى الى أن يكون شارعا — يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أولي حسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ — بأن يقصد قصد رجال السياسة — يلزم قراءة أفلاطون فى "فروطاغوراس" و"مينون" و"الجمهورية" و"غريغياس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . — فان السفسطائيين — راجع على الخصوص "فروطاغوراس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ — على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التي يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا بعادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم في علم السياسة احتيج ، فيما يظهر ، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ — لكن السفسطائيون الذين يعجبون عجيجا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بماذا تشتغل . ولو علموا لما خلطوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين يجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماما . في كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضا تركيبها ونظمها

§ ١٩ — اضافة العمل الى النظرية — كثير من رجال السياسة حتى في أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ — ولو علموا — يلزم اذاً أن أرسطو بعلاقاته بفيلسوف الاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة في بعض حكومات عصره .

— مجموعة صالحة للقوانين — لا أدري الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

§ ٢١ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكون الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العناية المختلفة التي يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمرجة التي تحلل كل فروعها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والداشير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهرلى نافعة حينما يكون المرء كفئاً للنظر في هذه المواد ولحكم على ما هو خير وما هو شر ولتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تنمى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ - حيثئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع محلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تتم بذلك

§ ٢١ - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفطائيين في زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يستند إليه هذا الرأي .

§ ٢٢ - قد تركوا حقل التشريع محلا - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطاً . فان مجرد إذكار قوانين أفلاطون تكفى لإبطاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ - وبدياً حينما نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تتجى الممالك على العموم أو تضعيها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

- فلسفة الاشياء الانسانية - تعبير حقيق بالانحجاب .

§ ٢٣ - لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثاني من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقته الثابتة في "كتاب الروح" وفي الميثافيزيقا... الخ .
- الدساتير التي جمعناها - هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثاني من "الفرجاتنا استبرو ويكوروم" أي "القطع التاريخية" لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمتي على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

- ما هي أفضل مملكة - راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

- فلندخل إذن في الموضوع - هذا يمكن أن يمهّد للدخول في السياسة . ولكن كان ينتظر هنا أن يبسط هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يموزها إنما هو خلاصة .

اصلاح خطأ

الجزء الثاني :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفوتيم	نيوفتوليم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٢٧٠ تعليق	لنكه	لكنه
	٢٨٢ تعليق	على يظهر	على ما يظهر
٢	٣٦٣ ترجمة الباب	هذا الدعة	هذه الدعة

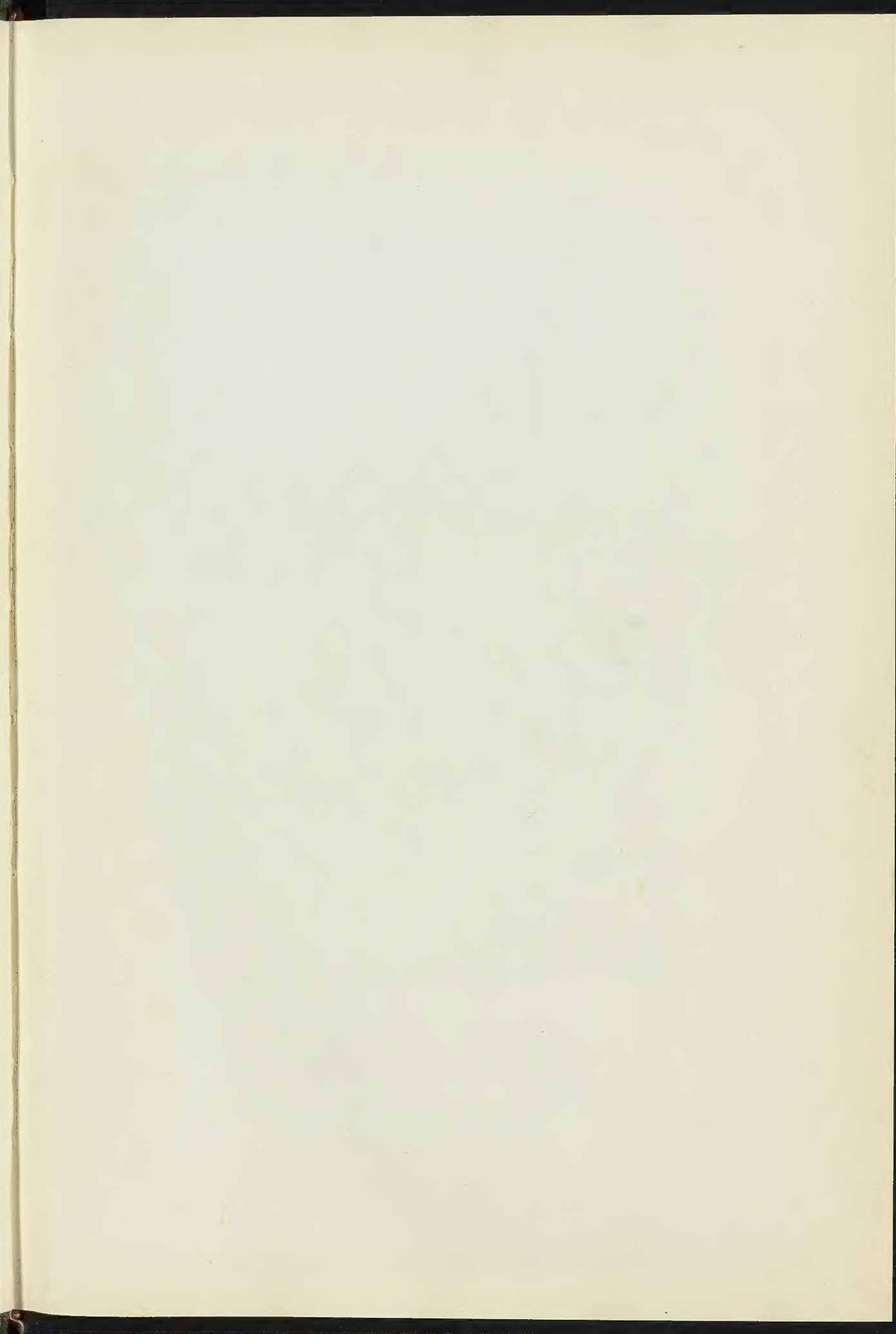


SCIENCE OF ETHICS

BY

ARISTOTLE





B
430
•48
A7
v. 2

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU01240927

RECAP